



ملفوظات

سیدنا امیر

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب دارالافتاء
شیخ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی
کی تقریریں "جامعہ سرمدی"



ترتیب و تحقیق

مولانا رشید اشرف سیفی

مکتبہ بنیاد دارالعلوم کراچی

درسِ ترمذی

شیخ الاسلام
حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب امت کاتھم
شیخ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی
کی تقریر "جامع ترمذی"



ترتیب و تحقیق
مولانا رشید اشرف سیفی
استاذ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی

مکتبہ تبصرة دارالعلوم کراچی

ہمدانق مکتبہ دارالعلوم کراچی (وقف) محفوظ ہیں

باہتمام : محمد قاسم گلکٹی
طبع جدید : شوال ۱۴۳۱ھ ستمبر ۲۰۱۰ء
فون : 5042280 - 5049455
ای میل : mdukhi@gmail.com

ملنے کے پتے

مکتبہ دارالعلوم احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی ﴿ناشر﴾

- ادارۃ المعارف احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی
- مکتبہ معارف القرآن احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی
- ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور
- دارالاشاعت اردو بازار کراچی
- بیت الکتاب گلش اقبال نزد اشرف المدارس کراچی

انتساب

اسے جلیل القدر مفتی کے نام جسے دنیا شیخ طریقت مفسر قرآن
فقیر النفس مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع
صاحب (رحمۃ اللہ تعالیٰ) جیسے گراں قدر القاب و نام سے یاد کرتے ہیں۔

وہ عظمت اسلام کا تابندہ ستارہ

توصیف سے جسکی مری عاجز ہے زباں آج

وہ گنج گراں سایہ علوم نبوی کا

عالم میں اسی فیض کے دریا ہیں رواں آج

وہ مفتی اعظم وہ معارف کا خزینہ

وہ جس کے فتاویٰ سے منور ہے جہاں آج

شفقت و رحمت کا یہ ہر دلعزیز پیکر تمام تر عظمتوں کے ساتھ
”نَا نَا مُحَرَّم“ ہونے کے نسبت سے بھی ہمیشہ اسے ناکارہ (جسے
ان کے سایہ عاطفت میں سے پروان چڑھنے کے سعادت حاصل رہی) کی عقیدت
و محبت کا محور رہا۔

قرب قرابت کے سعادت کے ساتھ اگر ان کے اسوہ کے
اتباع بھی نصیب ہو جائے تو زہے نصیب۔

اعلیٰ اللہ درجۃً فی اعلیٰ علیین

مرشد اشرف سیفی

عفا اللہ عنہ

باسمہ تعالیٰ
خلاصة الفہارس

بقیۃ ابواب الصلوٰۃ

از صفحہ ۱۹ تا صفحہ ۲۰۵

ابواب الوتر

از صفحہ ۲۰۷ تا صفحہ ۲۵۷

ابواب الجمعة

از صفحہ ۲۵۹ تا صفحہ ۳۰۳

ابواب العیدین

از صفحہ ۳۰۵ تا صفحہ ۳۲۲

ابواب السفر

از صفحہ ۳۲۵ تا صفحہ ۳۳۸

ابواب متفرقة

از صفحہ ۳۳۸ تا صفحہ ۳۹۲

ابواب الزکوٰۃ

از صفحہ ۳۹۵ تا صفحہ ۵۱۰

ابواب الصوم

از صفحہ ۵۱۱ تا صفحہ ۶۶۵

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فہرست ابواب مضامین "درس ترمذی" جلد ثانی

صفحہ	ابواب و مضامین	ابواب و مضامین	صفحہ
		عرض مرتب	۱۷
		بقیۃ ابواب الصلوٰۃ	۱۹
۲۸	حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت	باب ماجاء فی رفع الیمین علی الشمال فی الصلوٰۃ	۱۹
۳۱	حضرت برادر بن عازب کی روایت	وضع یدین یا ارسال یدین ؟	"
۳۲	حضرت ابن عباس کی روایت	ہاتھ کس جگہ باندھے جائیں ؟	"
۳۵	حضرت عباد بن زبیر کی روایت	دلائل احناف	۲۳
"	حضرت جابر بن سمورہ کی حدیث	باب ماجاء فی التکبیر عند الركوع والسجود	۲۵
۳۷	آثار صحابہ اور حنفیہ کا مسلک	"یکبر فی کل خفض و رفع" کا مطلب	"
۳۸	قائلین رفع یدین کے دلائل	باب رفع الیدین عند الركوع	۲۶
"	حضرت عبداللہ بن عمر کی حدیث	ترک رفع کے ثبوت میں روایات صحیحہ	۲۸

صفحہ	ابواب ومضامین	ابواب ومضامین	صفحہ
۶۳	باب ماجاء فی التسليم فی الصلوة	ترک رفع یدین کی وجہ ترجیح	۳۲
۶۵	باب ماجاء ان حذف السلام ستہ	مناظرۃ الامام الاعظم والاذاعی	۳۳
۶۶	باب ماجاء فی وصف الصلوة	باب ماجاء فی التبیح فی الركوع والسجود	۳۶
۶۷	ثم تشهد قائم ایضاً کا مطلب	باب ماجاء فی التہی عن القراءة فی الركوع والسجود	۳۷
۶۸	قرارت کتنی رکعتوں میں فرض ہے ؟	” نہی عن لبس القسی والمعصر ”	”
۶۹	باب ماجاء فی القراءة فی الصبح	باب ماجاء فمیں لایقیم صلیہ فی الركوع والسجود	”
”	نمازوں میں قرارت کی مقدار مسنون	تعديل ارکان	”
۷۱	باب ماجاء فی القراءة خلف الامام	ایک اشکال اور اس کا جواب	۳۹
۷۲	تفصیل مذاہب	باب ما یقول الرجل اذا رفع رأسه من الركوع	”
۷۳	قائلین قرارت فاتحہ خلف الامام	باب ماجاء فی وضع الیدین قبل الركبتین	۵۰
”	کے دلائل	فی السجود	”
”	حضرت عبادۃ بن صامت رضی اللہ عنہ	باب ماجاء فی السجود علی الجبہ والائف	۵۱
”	کی حدیث	کیفیتہ وضع الیدین فی السجود	۵۲
۷۹	حدیث عبادۃ میں ” فصاعداً ” کی زیادتی	باب ماجاء فی کراہیۃ الاقمار بین السجدين	۵۳
۸۰	قوائد عربیہ کی روشنی میں لفظ ” فصاعداً ”	باب ما یقول بین السجدين	۵۴
”	کی تحقیق	باب ماجاء فی الاعتماد فی السجود	۵۵
۸۳	حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث	باب کیف النهوض من السجود	”
۸۴	ابو قتلابہ کی روایت	جلسہ استراحت کا حکم	”
۸۶	دلائل احناف	باب ماجاء فی التشہد	۵۸
”	آیت قرآنی ” وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا ”	تشہد ابن مسعود کی وجہ ترجیح	”
۸۹	احناف کی مستدل احادیث	باب کیف المجلس فی التشہد	۶۰
”	حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ اور حضرت	افراش اور تورک اور ان کا حکم	”
”	ابو ہریرہؓ کی حدیث	باب ماجاء فی الاشارة	۶۳
۹۳	حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث	اشارہ بالسبایہ کو غیر مسنون قرار دینا درست نہیں	”

صفحہ	الباب ومضامین	الباب ومضامین	صفحہ
۱۲۴	باب ماجار فی کراہیۃ ما یصلی الیہ وفیہ	حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث	۹۶
۱۲۵	نہی ان یصلی فی سبۃ موطن	سکھ احناف اور آثار صحابہ کرامؓ	۱۰۲
•	باب ماجار فی الصلوۃ فی مریض الغنم واعطائہ الابل	باب ماجار اذا دخل احدکم المسجد فلیرک کعتین	۱۰۵
۱۲۶	باب ماجار فی الصلوۃ علی الدابۃ حیث لا توجہت	جلوس سے تحیۃ المسجد فوت نہیں ہوتی	•
•	باب ماجار اذا حضر العشاء واقیمت الصلاۃ	باب ماجار فی کراہیۃ ان یتخذ علی القبر مسجدًا	۱۰۶
•	فایدروا بالعشاء	عورتوں کا قبروں کی زیارت کرنا	•
۱۲۹	باب من زار قومًا فلا یصل بہم	قبر پر یا قبر کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے کا حکم	•
•	باب ماجار فی کراہیۃ ان یخفی الامام نفسه بالعلم	قبروں پر چراغ جلانا	•
۱۳۱	باب ماجار من اقم قومًا وہم لہ کارہون	باب ماجار فی النوم فی المسجد	•
•	باب ماجار اذا صلی الامام قاعدًا فصلوا قعودًا	باب ماجار فی کراہیۃ البیع والشرار والنشاد	۱۰۸
۱۳۸	باب منہ	الفنائۃ والشعر فی المسجد	•
•	صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خلف	باب ماجار فی المسجد الذی یتس علی التقوی	۱۰۹
•	ابی بکر فی مرضہ الذی مات فیہ قاعدًا	باب ماجار فی اتی المساجد افضل ؟	۱۱۰
۱۳۹	باب ماجار فی الاشارة فی الصلوۃ	لا تشد الرحال الا الی ثلاثۃ مساجد	۱۱۱
•	نماز میں اشارہ سے سلام کا جواب دینا	زیارت قبور کیلئے سفر کی شرعی حیثیت	۱۱۲
۱۴۰	باب ماجار ان صلوۃ القاعد علی النصف من	باب ماجار فی القعود فی المسجد وانتظار	۱۱۵
•	صلوۃ القائم	الصلوۃ من افضل	•
•	ایک اشکال اور اس کا جواب	باب ماجار فی الصلوۃ علی الخمرۃ	•
۱۴۱	باب ماجار فی کراہیۃ السدل فی الصلاۃ	باب ماجار انہ لا یقطع الصلوۃ الا الکلب	۱۱۶
۱۴۲	باب ماجار فی النهی عن الاختصار فی الصلوۃ	والحمار والمرأۃ	•
•	باب ماجار فی طول القيام فی الصلوۃ	باب ماجار فی ابتداء السبۃ	۱۱۸
•	تطویل قیام افضل ہو یا تخمیر رکعات ؟	تحویل قبلہ اور اس سے متعلق بحث	•
۱۴۳	باب ماجار فی سجۃ فی السہ قبل السلام	باب ماجار ان ما بین المشرق والمغرب قبلۃ	۱۲۳
۱۴۴	باب ماجار فی سجۃ فی السہ بعد السلام والكلام	باب ماجار فی الرجل یصلی لغير القبۃ فی الغیم	•

صفحہ	ابواب ومضامین	ابواب ومضامین	صفحہ
۱۸۴	باب ماجار فی الاضطجاع بعد رکعتی الفجر	زائد رکعت ملائینے کا حکم	۱۴۷
۱۸۶	باب ماجار إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة الا المكتوبة	باب ماجار فی التشہد فی سجدة السجود	۱۴۸
۱۸۹	باب ماجار فین تفتوتہ الركعتان قبل الفجر یصلیہما بعد صلوۃ الصبح	باب ماجار فین یشک فی الزیادۃ والنقصان	۱۵۰
۱۹۱	باب ماجار فی الاربع قبل الظهر	باب ماجار فی الرجل یسلم فی الركعتین من الظهر والعصر	۱۵۰
۱۹۳	باب آحضر	کلام فی الصلوۃ کی شرعی حیثیت	۱۵۵
۱۹۴	ظہر کی سنن قبلہ کی ظہر کے بعد ادائیگی کا طریقہ	ذوالیدین و ذوالشمالین ایک شخصیت کے دولقب	۱۶۳
۱۹۵	باب ماجار فی الاربع قبل العصر	باب ماجار فی الصلوۃ فی النعال	۱۶۶
۱۹۶	باب ماجار فی فضل التطوع ست رکعات بعد المغرب	باب ماجار فی القنوت فی صلوۃ الفجر	۱۷۰
۱۹۷	باب ماجار فی الركعتین بعد العشاء	قنوت نازلہ	۱۷۲
۱۹۸	باب ماجار ان صلاۃ اللیل مثنیٰ مثنیٰ	باب ماجار فی الرجل یعطس فی الصلاۃ	۱۷۳
۱۹۹	باب ماجار فی وصف صلاۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم باللیل	باب ماجار فی الرجل یحدث بعد التشہد	۱۷۴
۲۰۰	باب فی نزول الرب تبارک وتعالیٰ الی السمار الذین اکل لیلۃ	باب ماجار إذا کان المطر فالصلاۃ فی الرجال	۱۷۵
۲۰۱	نزل باری تعالیٰ کا مطلب	باب ماجار فی الصلوۃ علی الدابة فی بطین المطر	۱۷۷
۲۰۲	خلاصہ مذاہب	باب ماجار فی الاجتہاد فی الصلاۃ	۱۷۸
	اس بارے میں علامہ ابن تیمیہ کا موقف	مسئلہ عصمت الانبیاء علیہم الصلاۃ والسلام فائدہ	۱۷۹
		باب ماجار ان اول ما یحاسب بہ العبد یوم القیامۃ الصلاۃ	۱۸۰
		کیا فرائض کی تلا فی نوافل سے ہو سکتی ہے؟	۱۸۱
		باب ماجار فی تخفیف رکعتی الفجر والقرارة فیہما	۱۸۱
		باب ماجار فی الکلام بعد رکعتی الفجر	۱۸۲
		باب ماجار لا صلاۃ بعد طلوع الفجر الاربعین	

صفحہ	ابواب ومضامین	ابواب ومضامین	صفحہ
۲۳۷	ابواب الوتر		۲۰۷
۲۳۷	مسئلہ ثالثہ در تعیین دعاء قنوت	باب ماجاء ان الوتر ليس بحتم	۲۰۸
۲۳۸	باب ماجاء في الرجل ينام عن الوتر او ينسى	دلائل احناف	۲۱۰
۲۳۹	باب ماجاء لا وتران في ليلة	دلائل جمهور	۲۱۲
۲۴۳	باب ماجاء في الوتر على الراجل	باب ماجاء في الوتر بسبع	۲۱۵
۲۴۴	باب ماجاء في صلوة الفحی	روایات ایتار اور ان میں تطبیق	۲۱۶
۲۴۶	باب ماجاء في الصلاة عند الزوال	بحث في أن الوتر ثلاث ركعات	۲۲۳
۲۴۷	باب ماجاء في صلوة الحاجة	حنفية کے دلائل	۲۳۵
۲۴۸	باب ماجاء في صلوة الاستحارة	بحث في أن الثلاث موصولة بسلام وحل	۲۵۰
۲۵۰	باب ماجاء في صلوة التسبیح	احتیاط کا تقاضا	۲۵۱
۲۵۱	باب ماجاء في صفة الصلاة على النبي	باب ماجاء في القنوت في الوتر	۲۵۳
۲۵۳	صلی اللہ علیہ وسلم	مسئلہ اولی ، قنوت وتر پورے سال	۲۳۶
	مروجه صلوة و سلام اور اس کی	مشروع ہے	
	شرعی حیثیت	مسئلہ ثانیہ ، قنوت وتر قبل الركوع	
	۲ ۲ ۲ ۲ ۲ ۲	مشروع ہے	
	ابواب الجمعة		۲۵۹
۲۶۷	قائلین جواز کے دلائل	باب فضل يوم الجمعة	۲۶۰
۲۶۸	جوائی سے متعلق تحقیق	يوم جمعة افضل ہے یا يوم عرفہ ؟	۲۶۱
۲۷۲	قائلین عدم جواز کے دلائل	باب في الساعة التي ترجى في يوم الجمعة	۲۶۳
۲۷۶	باب ماجاء في وقت الجمعة	باب ماجاء في الاغتسال يوم الجمعة	۲۶۵
۲۷۹	باب ماجاء في الجلوس بين الخطبتين	باب ماجاء من كم يؤتى إلى الجمعة	۲۶۶
۲۸۰	باب ماجاء في قصر الخطبة	تحقیق الجمعة في القرى	

صفحہ	البواب ومفامین	البواب ومفامین	صفحہ
۲۹۵	باب ماجار فی اذان الجمعة	خطبة کے ارکان اور آداب	۲۸۰
۲۹۷	باب ماجار فی الکلام بعد نزول الامام من المنبر	خطبة جمعہ وعیدین میں فرق	۲۸۲
۳۰۰	باب فی الصلوة قبل الجمعة وبعدہا	باب فی استقبال الامام اذا خطب	۲۸۳
۳۰۱	جمعة کی سنن بعد یہ کس ترتیب سے پڑھی جائیں گی ؟	باب فی الرکعتین اذا جاز الرجل الامام یخطب	۲۸۴
۳۰۱	باب فمیں یدرک من الجمعة رکعة	روایات نہی کی وجوہ ترجیح	۲۹۱
۳۰۲	باب ماجار فی السفر یوم الجمعة	باب ماجار فی کراہیۃ الکلام والامام یخطب	۲۹۲
۳۰۲	باب ماجار فی السفر یوم الجمعة	باب ماجار فی کراہیۃ لتختلی یوم الجمعة	۲۹۳
۳۰۲	باب ماجار فی السفر یوم الجمعة	باب ماجار فی کراہیۃ الاحتبار والامام یخطب	۲۹۴
۳۰۲	باب ماجار فی السفر یوم الجمعة	باب ماجار فی کراہیۃ رفع الایدی علی المنبر	۲۹۴

البواب العیدین

۳۰۵

۳۱۳	عیدین کی تکبیرات زوائد کتنی ہیں ؟	وجوب صلوٰۃ عید	۳۰۶
۳۱۴	دلائل احناف	باب فی المشی یوم العیدین	۳۰۷
۳۱۸	باب لا صلوٰۃ قبل العیدین ولا بعدہما	باب فی صلوٰۃ العیدین قبل الخطبة	۳۰۸
۳۲۰	باب فی خروج النساء فی العیدین	باب ان صلاة العیدین بغیر اذان لا اقامة	۳۱۱
۳۲۲	باب ماجار فی خروج النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی العید فی طریق ورجوعہ من طریق آخر	باب القرارة فی العیدین	۳۱۲
۳۲۳	باب فی الاکل یوم الفطر قبل الخروج	الاختلاف فی سقوط الجمعة عند اجتماعها مع العیدین	۳۱۳
۳۲۳	باب فی الاکل یوم الفطر قبل الخروج	باب فی التكبیر فی العیدین	۳۱۳

البواب السفر

۳۲۵

۳۲۵	دلائل شوافع	باب التقصیر فی السفر	۳۲۵
۳۳۰	دلائل احناف	قصر عزیمت ہے یا رخصت ؟	۳۳۰

صفحہ	ابواب ومفہامین	ابواب ومفہامین	صفحہ
۳۳۳	مدت قصر	باب ماجاء فی کم تقصر الصلوٰۃ	۳۳۲
۳۳۵	باب ماجاء فی التطوع فی السفر	مسافت قصر کی تحقیق	"
	ابواب متفرقة		۳۳۸
۳۶۲	قرآن کریم میں سجدے تلامذہ کتنے ہیں؟	باب ماجاء فی صلوٰۃ الاستسقاء	"
۳۶۰	باب فی خروج النساء الی المساجد	کیا نماز استسقاء میں بھی تکبیرات زائد ہیں؟	۳۳۹
۳۶۹	باب ماجاء فی الذی یصلی الفریضۃ ثم یوم	تحویل ردار	۳۴۰
	الناس بعد ذلک	باب فی صلوٰۃ الکسوف	۳۴۲
۳۷۰	متنفل کے پیچھے مقررہ کی اقتدار	پہلی بحث، ملحدین کا ایک اعتراض اور	"
۳۷۱	حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے واقعہ	اس کا جواب	
	کی توجیہات	دوسری بحث، صلوٰۃ کسوف کی شرعی حیثیت	۳۴۳
۳۷۷	باب ما ذکر من الرخصة فی السجود علی الثوب	تیسری بحث، کیا صلوٰۃ کسوف ایک سے	"
	فی الحر والبرد	زائد رکوع پر مشتمل ہے؟	
۳۷۸	باب ما ذکر فی الرجل یدرک الامام ساجداً	عہد رسالت میں کسوف شمس صرف	۳۵۱
	کیف یصلح؟	ایک مرتبہ ہوا	
	مدرک رکوع مدرک رکعت ہے	چوتھی بحث، کیا صلوٰۃ خسوف میں بھی	۳۵۲
۳۷۹	باب کراہیۃ أن ینتظر الناس الامام وہم	جماعت مشروع ہے؟	
	قیام عند افتتاح الصلوٰۃ	باب کیف القراءة فی الکسوف	۳۵۳
	اقامت کے وقت مقتدی کب	باب ماجاء فی صلوٰۃ الخوف	۳۵۴
	کھڑے ہوں؟	کیا صلوٰۃ خوف عہد رسالت کے ساتھ	۳۵۵
۳۸۳	باب ما ذکر فی تطیب المساجد	مخصوص تھی؟	
۳۸۶	باب فی کراہیۃ القلوة فی الحف النساء	صلوٰۃ الخوف کی ادائیگی کے تین طریقے	۳۵۶
۳۸۷	باب ما یجوز من المشی والعمل فی صلوٰۃ التطوع	تیسرے طریقہ کی وجہ ترجیح	۳۵۹
۳۸۸	قولہ "ووصفت الباب فی القبلة"	باب ماجاء فی سجود القرآن	۳۶۰
۳۹۰	باب ما ذکر فی قرارة سورۃین فی رکعة	سجدة تلاوت واجب ہے یا مسنون؟	"

صفحہ	ابواب ومضامین	ابواب ومضامین	صفحہ
۳۹۱	انی لا عرف السور والنظار	سأل رجل عبد الله عن هذا الحرف غير	۳۹۰
۳۹۳	باب فی الاغتسال عند ما یُسَلِّم الرجل	آسن اویاسن	
	ابواب الزکوة		۳۹۵
	عن رسول الله صلی الله علیه وسلم		
۴۲۲	وما کان من خلیطین فانهما یراجعان بالسویة	زکوة کی فرضیت کب ہوئی ؟	
	تراجع کی صورتیں	اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ	۳۹۸
۴۲۴	کمپنی پر زکوة کا مسئلہ	ایک اعتراض اور اس کا جواب	۴۰۱
۴۲۵	شخص قانونی اور اس کا حکم	باب ماجاء عن رسول الله صلی الله علیه وسلم فی منع الزکوة من التشدید	۴۰۲
۴۲۸	باب ماجار فی زکوة البقر	باب ماجار اذا دیت الزکاة فقد قضیت ما علیک	۴۰۴
۴۲۹	جزیہ اور اس کی قسمیں	باب ماجار فی زکوة الذہب والورق	۴۰۶
۴۳۱	باب ماجار فی کراہیۃ اخذ خیار المال فی القتر	دوسودرہم کتنے تولہ چاندی کے مساوی ہیں ؟	
	کیا کفار فرج کے بھی مخاطب ہیں ؟	علامہ عبدالحی لکھنوی کی تحقیق	
۴۳۲	کیا غیر مسلموں کو زکوة دی جاسکتی ہے ؟	جمہور علماء ہند کی تحقیق	
۴۳۷	باب ماجار فی صدقۃ الزرع والتمر والحبوب	باب ماجار فی زکوة الابل والغنم	۴۰۸
۴۴۲	باب ماجار لیس فی الخیل والرتیق صدقۃ	امام شافعی کا مسلک	
۴۴۴	باب ماجار فی زکوة الحسل	امام مالک کا مسلک	۴۰۹
۴۴۹	باب ماجار لازکوة علی المال المستفاد حتی یحول علیہ الحول	امام ابوحنیفہ کا مسلک	۴۱۰
۴۵۱	باب ماجار لیس علی المسلمین جزئیہ	ولا یجوز بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع حیث الصدقۃ	۴۱۷
۴۵۲	باب ماجار فی زکوة الحلی	تنبیہ	۴۲۱
۴۵۶	باب ماجار فی زکوة الخضر اوات		
۴۵۸	باب ماجار فی زکوة مال یتیم		

صفحہ	الباب ومضامین	الباب ومضامین	صفحہ
۴۸۲	مہمان کا حق	روایۃ عمرو بن شعیب عن اُبیہ عن جدہ	۴۶۰
۴۸۳	حق ماعون	باب ما جاز ان العجار جرحہا جبار و فی	۴۶۲
۴۸۵	حق حصاد	الركاز الخمس	
۴۸۶	باب ما جاز فی فضل الصدقة	العجار جرحہا جبار	"
"	باب ما جاز فی إعطاء المولقة قلوبہم	والمعدن جبار	۴۶۳
"	مولقة القلوب کی قسمیں	والبر جبار	"
۴۸۷	مولقة القلوب کا مضرب بھی باقی ہے یا نہیں؟	و فی الركاز الخمس	"
"	یہ صرف اگر منسوخ ہو تو اس کیلئے ناسخ کیا ہے؟	فائدہ	۴۶۷
۴۸۹	مولقة القلوب میں کافر کبھی داخل نہ تھے	باب ما جاز فی الخرص	۴۶۸
۴۹۰	باب ما جاز فی المستصدق یرث صدقہ	قوله ودعوا الثلث فان لم تدعوا الثلث	۴۷۰
۴۹۱	مسئلۃ النیایۃ فی العبادۃ	فدعوا الربح	
۴۹۲	باب ما جاز فی نفقة المرأة من بیت زوجها	باب فی المعتدی فی الصدقة	۴۷۱
۴۹۳	باب ما جاز فی صدقة الفطر	باب ما جاز فی رضی المصدق	۴۷۲
۴۹۷	بحث اول، کیا صدقة الفطر کے وجوب	باب ما جاز أن الصدقة تؤخذ من الاغنیاء	۴۷۳
	کیلئے نصاب ضروری ہے؟	فترد علی الفقراء	
۴۹۸	بحث ثانی، کیا گندم میں دوسری اجناس کے	ایک شہر سے دوسرے شہر زکوٰۃ کی منتقلی کا حکم	"
	برعکس صرف نصف صاع واجب ہے؟	باب من تحمل له الزکوٰۃ	۴۷۵
۵۰۲	متجددین کا ایک فاسد نظریہ	باب من تحمل له الصدقة من الغارمین وغیرہم	۴۷۷
۵۰۳	کافر ملوک کی طرف سے بھی صدقۃ الفطر نکالنا واجب ہے	باب ما جاز فی کراہیۃ الصدقة للنبی صلی اللہ	۴۷۹
۵۰۶	باب ما جاز فی تقدیمہا قبل الصلوٰۃ	علیہ وسلم و اہل بیتہ وموالیہ	
۵۰۸	باب ما جاز فی تعجیل الزکوٰۃ	ایک غور طلب امر	۴۸۰
۵۰۹	باب ما جاز فی النہی عن المسئلۃ	ہدیہ اور صدقہ میں فرق	"
"	ید علیا اور ید سفلی کے مصداق سے متعلق	باب ما جاز فی الصدقة علی ذی القرابۃ	"
	علماء کے اقوال	باب ما جاز أن فی المال حقاً سوى الزکوٰۃ	۴۸۲

صفحہ	ابواب ومفہامین	ابواب ومفہامین	صفحہ
	ابواب الصوم		۵۱۱
	عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم		
۵۴۰	باب ماجاء اذا اقبل للیل وأدبر النهار فقد أفطر الصائم۔	صیام رمضان کی فرضیت	۵۱۲
۵۴۱	باب ماجاء فی تعجیل الافطار	کیا صیام رمضان سے قبل عاشوراء اور ایام بیض کے روزے فرض تھے؟	۵۱۳
۵۴۲	باب ماجاء فی بیان الفجر	باب ماجاء فی فضل شہر رمضان	۵۱۴
۵۴۳	باب ماجاء فی التشدید فی الغیبة للصائم	رمضان کی وجہ تسمیہ	۵۱۵
۵۴۸	کیا غیبت وغیرہ سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے؟	اذا کان اول لیلۃ من شہر رمضان صدقت الشیاطین ومردۃ الجن	۵۱۶
۵۵۰	باب ماجاء فی فضل السجور	باب ماجاء فی کراہیۃ صوم یوم الشک	۵۱۹
۵۵۱	باب ماجاء فی کراہیۃ الصوم فی السفر	صوم یوم الشک کی ممانعت کی علت	۵۲۰
۵۵۲	سفر میں افطار افضل ہے یا صیام؟	باب ماجاء ان القوم لرؤیۃ الهلال الافطار	۵۲۱
۵۵۳	روزہ کی حالت میں سفر شروع کرنے کے بعد صبح میں افطار کا حکم	ثبوت شہر کا مدار ہلال کی رؤیت پر ہے نہ کہ اس کے وجود پر	۵۲۲
۵۵۶	باب ماجاء فی الرخصة فی الافطار للرجل والمرء	ثبوت ہلال کا مدار حسابات پر کیوں نہیں رکھا گیا؟	۵۲۳
۵۵۸	باب ماجاء فی الکفارة	باب ماجاء فی الصوم بالشہادة	۵۲۴
۵۵۹	باب ماجاء فی الصائم ینذر عداقہ	باب ماجاء شہر عید لا ینقصان	۵۲۵
۵۶۰	باب ماجاء فی الافطار مستمدا	باب ماجاء کل اہل بلد رؤیتہم	۵۲۶
۵۶۱	باب ماجاء فی کفارة الفطر فی رمضان	کیا اختلاف مطاع معتبر ہے؟	۵۲۷
۵۶۲	اکل و شرب سے روزہ توڑنا بھی موجب کفارہ ہے۔	باب ماجاء ما یستحب علیہ الافطار	۵۲۸
۵۶۹	باب ماجاء فی السواک للصائم	میٹھی چیز سے افطار	۵۲۹
۵۷۱	باب ماجاء فی الکحل للصائم	باب ماجاء ان الفطر یوم تفترون والاضحی یوم تضحون	۵۳۰

صفحہ	الباب ومضامین	الباب ومضامین	صفحہ
۵۹۸	باب ماجار فی صیام العشر	باب ماجار فی القبلة للصائم	۵۷۲
۵۹۹	باب ماجار فی صیام ستہ آیام من ثوال	باب ماجار فی مباشرة الصائم	۵۷۳
۶۰۱	باب ماجار فی صوم ثلاثہ من کل شہر	باب ماجار لا صیام لمن لم یعزم من اللیل	۵۷۴
۶۰۳	باب ماجار فی فضل الصوم	روزہ کی نیت کس وقت سے ضروری ہے؟	۵۷۴
۶۰۴	”الصوم لی وانا اجزی بہ“ کا مطلب	باب ماجار فی افطار الصائم المستطوع	۵۷۵
۶۰۵	”الصوم حجة من النار“	کیا نفل روزہ بلا عذر توڑنا جائز ہے؟	۵۷۶
۶۰۶	باب ماجار فی صوم الدہر	نفل روزہ توڑنے سے قصا واجب ہوتی ہے یا نہیں؟	۵۷۷
۶۰۸	صوم وصال اور صوم دہر میں فرق	باب ماجار فی وصال شعبان بر رمضان	۵۷۸
۶۰۹	باب ماجار فی کراہیۃ الصوم یوم الفطر ولیم النحر	باب ماجار فی کراہیۃ الصوم فی النصف	۵۷۹
۶۱۰	باب ماجار فی کراہیۃ صوم ایام التشریق	”اباقی من شعبان لحال رمضان	۵۸۰
۶۱۲	باب ماجار فی کراہیۃ الحجامة للصائم	باب ماجار فی لیلة النصف من شعبان	۵۸۱
۶۱۷	باب ماجار فی کراہیۃ الوصال فی الصیام	لیلة البرارت یا شب برارت	۵۸۲
۶۲۰	باب ماجار فی الجنب یدرکہ الفجر ویؤید الصوم	باب ماجار فی صوم المحرم	۵۸۳
۶۲۲	باب ماجار فی اجابة الصائم الدعوة	باب ماجار فی صوم یوم الجمعة	۵۸۴
۶۲۳	باب ماجار فی کراہیۃ صوم المرأة الا باذن زوجها	باب ماجار فی صوم یوم الاثنين والخمیس	۵۸۵
۶۲۵	باب ماجار فی تأخیر قضاء رمضان	رفع اعمال سے متعلق احادیث	۵۸۶
۶۲۶	باب ماجار فی کراہیۃ مبالغۃ الاستنشاق للصائم	باب ماجار فی صوم الاربعاء والخمیس	۵۸۷
۶۲۷	مسئلة تدخین	رمضان اور شش عید کے روزوں کی صوم دہر	۵۸۸
۶۲۸	روزہ میں انجکشن کا شرعی حکم	کی تفصیل کس طرح حاصل ہوتی ہے؟	۵۸۹
۶۲۹	باب ماجار فیمن نزل یقوم فلا یصوم الا بذنہم	باب ماجار فی فضل الصوم یوم عرفة	۵۹۰
۶۳۰	باب ماجار فی الاعتکات	باب ماجار فی الحث علی صوم یوم عاشوراء	۵۹۱
۶۳۳	باب ماجار فی لیلة القدر	باب ماجار فی عاشوراء ائی یوم ہو؟	۵۹۲
۶۳۷	ایک اشکال اور اس کا جواب	ایک اشکال اور اس کا جواب	۵۹۳

صفحہ	البواب ومضامین	البواب ومضامین	صفحہ
۶۳۹	باب ما جاز و علی الذین یطیقونہ	باب ما جاز و علی الذین یطیقونہ	۶۳۹
۶۴۱	باب ما جاز فیمین اکل ثم خرج یرید سفرأ	باب ما جاز فیمین اکل ثم خرج یرید سفرأ	۶۴۱
۶۴۲	باب ما جاز فی الاعتکاف اذا خرج منه	باب ما جاز فی الاعتکاف اذا خرج منه	۶۴۲
۶۴۶	ایک علمی اشکال	ایک علمی اشکال	۶۴۶
۶۴۷	باب المعتکف ینخرج لحاجتہ أم لا ؟	باب المعتکف ینخرج لحاجتہ أم لا ؟	۶۴۷
۶۴۸	باب ما جاز فی قیام شہر رمضان	باب ما جاز فی قیام شہر رمضان	۶۴۸
۶۵۱	صلوة التراويح و رکعاتہا	صلوة التراويح و رکعاتہا	۶۵۱
۶۶۵	خاتمة ابجاث الصوم	خاتمة ابجاث الصوم	۶۶۵

تمت الفہارس بعون اللہ تعالیٰ وکرمہ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ۝

عرضِ مُرتَّب

الحمد للہ وکفی و سلام علی عبادہ الذین اصطفیٰ !
باری تعالیٰ کا انعام اور اس کا شکر ہے کہ ”درسِ ترمذی“ جلد ثانی تکمیل کو پہنچی، اس کے انتظار میں عزیز طلبہ کو جو کوفت اٹھانی پڑی، ان کے خطوط سے احقر کو اس کا بخوبی اندازہ ہے، اور اس تاخیر پر احقر ان سے معذرت خواہ ہے۔ تاخیر کا سبب جہاں اس کام کی مشکلات ہیں وہاں اس کا بڑا سبب احقر کی علمی بے مائیگی اور تہی دامنی ہے، اس لئے کہ اس تحقیقی کام کے لئے جن علمی صلاحیتوں کی ضرورت ہے وہ احقر میں بالکل ناپید ہیں، عافیت کا راستہ تو یہی تھا کہ احقر اس علمی ذمہ داری کو قبول نہ کرتا، لیکن اپنے مشفق ماموں اور محسنِ مُرتبی استاذِ محترم مہدام اقبالہم کے حکم کی تعمیل میں یہ کام شروع کر رکھا ہے، اللہ تعالیٰ آسان فرمائے اور اپنے فضل سے بحسن و خوبی پایہ تکمیل کو پہنچائے، وما ذلک علی اللہ بعزیز۔

الحمد للہ یہ اطلاعات باعثِ شکر و مسرت ہیں کہ علمی طبقہ میں یہ کتاب مقبول ہو رہی ہے، بالخصوص طلبہ حدیث اس سے کافی نفع محسوس کر رہے ہیں، اللہ تعالیٰ اپنی بارگاہ میں بھی اس کتاب کے شرفِ قبولیت عطا فرمائے اور اسے استاذِ محترم مدظلہم اور اس ناکارہ کے لئے ذخیرہ آخرت بنائے، اور احقر کو پورے اخلاص کے ساتھ مزید علمی و دینی خدمات کی توفیق عطا فرمائے (آمین)
”درسِ ترمذی“ کی یہ جلد، جلدِ اول سے اس حیثیت سے ممتاز ہے کہ اس میں احادیث و آثارِ ائمہ فقہاء کے مکمل حوالے دینے کا نسبتاً زیادہ اہتمام کیا گیا ہے اور باقاعدہ حواشی بھی لکھے گئے ہیں جو انشاء اللہ مفید ثابت ہوں گے، نیز استاذِ محترم کی امالی میں چھپے ہوئے اہم ابواب کی ضروری مختصر شرح بھی لکھ دی گئی ہے، بعض کی شرح خود استاذِ محترم نے لکھی جبکہ بعض ابواب کی شرح مرتب کی تحریر کردہ ہے، ایسے تمام ابواب کے آخر میں بطور علامت ”از مرتب عفا اللہ عنہ“ لکھ دیا گیا ہے۔

احقر کو اپنی کم علمی اور نااہلی کا پورا اعتراف ہے اور احقر یہ سمجھتا ہے کہ ان امالی کی ضبط و ترتیب

اور تعلق و تحقیق میں غلطیاں رہ گئی ہوں گی، اس لئے اپنے محترم عزیز طلبہ اور دوسرے اہل علم حضرات سے احقر کی عاجزانہ درخواست ہے کہ ایسی تمام غلطیوں کی نشاندہی فرما کر ممنون فرمائیں تاکہ ان کی اصلاح کی جاسکے۔

اس کتاب کی ترتیب و تحقیق میں ہر مشکل مرحلہ پر استاذ محترم کی علمی و فکری رہنمائی ہر قسم کے جذباتِ شکر و احسان کے اظہار سے بالاتر ہے۔

وَلَوْ أَنَّ نِيَّ أَوْتَيْتِ كُلَّ بِلَاغَةٍ وَأَفْنَيْتِ بَحْرَ النُّطْقِ فِي النِّظْمِ وَالنَّثْرِ
لَمَا كُنْتُ بَعْدَ الْكُلِّ إِلَّا مُقْصَلًا وَمُعْتَرِفًا بِالْعَجْزِ عَنْ أَجْبِ الشُّكْرِ

البتہ اس سلسلہ میں احقر، عزیزم مولوی نور البشر سلمہ، کا شکریہ ادا کرنا ضروری سمجھتا ہے جو اس کتاب کی ترتیب و تصحیح میں احقر کے دستِ راست بنے رہے، اللہ تعالیٰ انہیں جزائے خیر دے اور ان کے علم و عمل میں ترقیات عطا فرمائے، اس کام کے ذیل میں ان کو علم حدیث سے جو مناسبت ہو گئی ہے وہ انشاء اللہ ان کے روشن علمی مستقبل میں اہم کردار ادا کرے گی۔

آخر میں اپنے قابلِ احترام عزیز طلبہ سے عاجزانہ درخواست ہے کہ وہ احقر، اس کے والدین، اساتذہ کرام اور حضرت استاذ محترم مدظلہم (جن کے فیوض سے ہم مستفید ہو رہے ہیں) کو اپنی مقبول دعاؤں میں یاد رکھیں۔

وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ

نما کا سر

رشید اشرف سیفی

عفا اللہ عنہ

دارالعلوم کراچی ۱۴

دوشنبہ ۱۱ رجب المرجب ۱۴۰۳ھ مطابق ۲۵ اپریل ۱۹۸۳ء

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بَقِيَّةُ ابْوَابِ الصَّلَاةِ

بَابُ مَا جَاءَ فِي وَضْعِ الْيَمِينِ عَلَى لِسْتَمَالٍ فِي الصَّلَاةِ

”فَيَأْخُذُ شِمَالَهُ بِيَمِينِهِ“ یہاں دو مسئلے اختلافی ہیں :-

وَضْعُ يَدَيْنِ يَا أَرْسَالِ يَدَيْنِ؟ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ قیام کے وقت وضع الیدین کیا جائے یا نہیں؟ جمہور کے نزدیک قیام کے وقت

ہاتھ باندھنا مسنون ہے، البتہ امام مالکؒ اپنی مشہور روایت کے مطابق ارسال یدین کے قائل ہیں ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ فرائض میں ارسال مسنون ہے، اور نوافل میں وضع الیدین کما فی عارضۃ الاحوذی، امام مالکؒ کے مسلک کی تائید میں کوئی حدیث مرفوع ہمارے علم میں نہیں البتہ بعض آثار ملتے ہیں، مثلاً مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۳۹۱ و ۳۹۲) پر حضرت ابن زبیرؓ حضرت حسن بصریؒ حضرت ابراہیم نخعیؒ حضرت سعید بن المسیبؒ اور سعید بن جبیرؒ سے منقول ہے کہ وہ ارسال یدین کے قائل تھے، بہر حال حدیث باب ان کے خلاف حجت ہے،

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ہاتھوں کو کس جگہ باندھا جائے؟ حنفیہ اور سفیان ثوریؒ، اسحق ابن راہویہ اور شافعیہ میں سے ابو اسحق مردزی کے نزدیک ہاتھوں کو ناک کے نیچے باندھنا مسنون ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک ایک روایت میں تحت الصدر اور دوسری روایت میں علی الصدر ہاتھ باندھنا مسنون ہے، امام احمدؒ سے تین روایتیں منقول ہیں، ایک امام ابو حنیفہؒ کے مطابق، ایک امام شافعیؒ کے مطابق، اور ایک یہ کہ دونوں طریقوں میں اختیار ہے،

در اصل اس اختلاف کا اصل سبب حضرت وائل بن حجرؓ کی روایت میں الفاظ کا اختلاف ہے، صحیح ابن خزمیہ میں حضرت وائل سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سینہ پر ہاتھ باندھتے تھے، اور سند بزار میں انہی سے ”عند صدرہ“ اور مصنف ابن ابی شیبہ میں ”تحت السرة“ کے الفاظ منقول ہیں،

شافعیہ پہلی دو روایتوں کو اختیار کرتے ہیں، جبکہ حنفیہ نے اس آخری روایت کو اختیار کیا ہے، یہاں یہ واضح رہے کہ مصنف ابن ابی شیبہ کا جو نسخہ حیدر آباد دکن سے شائع ہوا ہے اس میں حضرت وائل بن حجرؓ کی اس روایت میں ”تحت السرة“ کے الفاظ احقر کو نہیں ملے، لیکن علامہ نیوی نے آثار السنن میں لکھا ہے کہ مصنف ابن ابی شیبہ کے اکثر نسخوں میں یہ الفاظ موجود ہیں،

یہاں یہ بھی مخفی نہ رہے کہ سند کے اعتبار سے یہ تینوں روایتیں معیشت ہیں، صحیح ابن خزمیہ کی روایت اس لئے ضعیف ہے کہ اس کا مدار مؤمل بن اسماعیل پر ہے جو ضعیف ہیں، نیز حضرت وائل کی یہ حدیث دوسری کتب حدیث میں بھی ثقات سے مروی ہو کر آئی ہے، لیکن ان میں سے کوئی بھی ”علی الصدر“ کی زیادتی نقل نہیں کرتا، نیز حافظ ابن حجرؓ نے فتح الباری میں ایک مقام پر تصریح کی ہے کہ ”مؤمل بن اسماعیل عن سفیان الثوری“ کا طریق ضعیف ہے، اور

۱۵ نظر المتلخیص الجیر فی تخریج احادیث الرافعی الکبیر (ج ۱ ص ۲۲۲) تحت رقم ۲۳۱ باب صفة الصلوة، مرتب ۱۵ مجمع الزوائد، ج ۲ ص ۱۳۴ باب صفة الصلوة والتکبیر فیہا،

۱۶ نظر معارف السنن ج ۲ ص ۲۳۴ و اعلا السنن ج ۲ ص ۱۴۳ باب وضع الیدین تحت السرة و کیفیة الوضع، و آثار السنن ص ۱۰، و ۱۱ باب فی وضع الیدین تحت السرة ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۷ نظر مصنف ابن ابی شیبہ، ج ۱ ص ۳۹۰ (طبع حیدر آباد دکن بھارت ۱۳۸۶ھ)

۱۸ ص ۱۰، و ۱۱ باب فی وضع الیدین تحت السرة، ۱۲

۱۹ قال المسار دینی ”مؤمل بذلیل انہ دفن کتبہ فکان یحدث من حفظہ فکر خطا و کذا ذکر صاحب الاکمال، و فی المیزان قال البخاری: منکر الحدیث و قال ابوساتم: کثیر الخطا، و قال ابوزرعہ: فی حدیثہ خطا کثیرا لم یخص من آثار السنن ص ۶۵ باب فی وضع الیدین علی الصدر

۲۰ ج ۹ ص ۲۰۶،

یہ روایت اسی طریق سے مروی ہے، پھر یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ سفیان ثوری جو اس حدیث میں مؤمل بن اسماعیل کے استاذ ہیں، خود وضع الیدین تحت السروہ کے قائل ہیں،

بعض حضرات نے صحیح ابن خزمیہ کی روایت کی تصحیح کے سلسلہ میں یہ کہا ہے کہ ابن خزمیہ کا اپنی کتاب میں اس حدیث کو ذکر کرنا بجائے خود اس بات کی دلیل ہے کہ یہ روایت ان کے نزدیک صحیح ہے، کیونکہ امام ابن خزمیہ نے اپنی کتاب میں صرف صحیح احادیث لانے کا التزام کیا ہے، لیکن یہ خیال درست نہیں، چنانچہ ہم مقدمہ میں بھی ذکر کر چکے ہیں کہ صحیح ابن خزمیہ نفس الامر کے اعتبار سے صحیح مجرد نہیں ہے، چنانچہ علامہ سیوطیؒ نے ”مدریب الراوی“ میں لکھا ہے کہ صحیح ابن خزمیہ میں بعض احادیث ضعیف اور منکر بھی آگئی ہیں،

اس پر بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ قاضی شوکانیؒ نے نیل الاوطار میں یہ حدیث نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ ”صحیحہ ابن خزمیہ“ جس کا حاصل یہ ہوا کہ ابن خزمیہ نے یہ حدیث صرف ذکر ہی نہیں کی بلکہ اس کی تصحیح بھی کی ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ قاضی شوکانیؒ نے یہ جملہ اس لئے لکھا ہے کہ ان کے خیال میں ابن خزمیہ کا کسی حدیث کو اپنی صحیح میں صرف روایت کر دینا ہی اس کی صحت کی دلیل تھا، جس کی دلیل یہ ہو کہ شوکانی کے زمانہ میں صحیح ابن خزمیہ دستیاب نہیں تھی، کہ وہ اس کو دیکھ کر تصحیح نقل کرتے، بلکہ صحیح ابن خزمیہ تو حافظ ابن حجرؒ ہی کے زمانہ میں نایاب ہو گئی تھی، اور خود حافظ ابن حجرؒ کے پاس بھی اس کا مکمل نسخہ نہیں تھا، اس لئے ظاہر یہی ہے کہ شوکانیؒ کے پاس صحیح ابن خزمیہ نہیں تھی، اور انھیں اس روایت کا صحیح ابن خزمیہ میں موجود ہونا کسی اور ذریعہ سے معلوم ہوا تھا، پھر چونکہ ان کے نزدیک ابن خزمیہ کا کسی روایت کو اپنی صحیح میں ذکر کرنا ہی تصحیح کے مرادف تھا، اس لئے انھوں نے ”رواہ ابن خزمیہ صحیحہ“ لکھ دیا، پہلے ہم یہ بات محض قیاس سے کہتے تھے لیکن اب الحمد للہ چند سال قبل صحیح ابن خزمیہ کی دو جلدیں شائع ہو کر منظر عام پر آ گئی ہیں، ان کی مراجعت کرنے سے اس قیاس کی پوری تصدیق ہو گئی، کیونکہ امام ابن خزمیہؒ نے اس میں یہ حدیث مؤمل بن اسماعیل کے طریق سے تخریج کرنے کے بعد اس پر سکوت کیا ہے، صراحتاً اس کی تصحیح نہیں کی، اور کسی حدیث پر حافظ ابن خزمیہ کا سکوت اس کے صحیح ہونے کی دلیل نہیں، کیونکہ ان کا طرز یہ ہے کہ وہ امام ترمذیؒ کی طرح حدیث کی حیثیت

بیان کرتے ہیں، اس لئے کسی حدیث پر محض ان کے سکوت سے اُس حدیث کی صحت لازم نہیں آتی بالخصوص جبکہ وہ مؤمل بن اسماعیل جیسے ضعیف راوی کا تفرد ہو، نیز حضرت وائل کی یہ حدیث دوسری کتب حدیث میں بھی ثقات سے مروی ہو کر آئی ہے، ان میں سے کوئی بھی ”علی الصدر“ کی زیادتی نقل نہیں کرتا، چنانچہ علامہ نیمویؒ نے آثار السنن میں ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ اور مسند احمد وغیرہ کے حوالہ سے حضرت وائل بن حجرؒ کی اس حدیث کو متعدد طرق سے نقل کیا ہے، ان کے علاوہ مسند ابوداؤد طیالسیؒ اور صحیح ابن حبان میں اس کے مزید طرق ہیں ان میں سے کسی طریق میں بھی سینہ پر ہاتھ باندھنا مذکور نہیں، بلکہ علامہ ابن القیمؒ نے بھی ”اعلام الموقعین“ میں یہ اعتراض کیا ہے کہ مؤمل بن اسماعیل کے سوا کوئی یہ زیادتی نقل نہیں کرتا، لہذا ان تمام راویوں کے مقابلہ میں مؤمل جیسے ضعیف راوی کا تفرد حجت نہیں ہو سکتا،

رہی مسند بزار والی روایت جس میں ”عند صدرہ“ کے الفاظ آئے ہیں سو اس کا مدار محمد بن حجرؒ پر ہے، حافظ ذہبیؒ اُن کے بارے میں لکھتے ہیں ”لے منا کثیر“ لہذا یہ روایت بھی قابل استدلال نہیں ہے،

امام شافعیؒ مسند احمد میں حضرت بلب کی ایک روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں، کہ ”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینصرف عن یمینہ وعن شمالہ ویضع ھذہ علی صدرہ“

اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ نیمویؒ نے آثار السنن میں مضبوط دلائل سے ثابت کیا ہے کہ اس روایت کے الفاظ میں تعحیف ہوئی ہے اور یہ اصل میں ”یضع ھذہ علی ھذہ“ تھا، جس کو غلطی سے کسی نے ”یضع ھذہ علی صدرہ“ بنا دیا، لہذا اس

۱۵ رواہ احمد بن طریق عبد اللہ بن الولید عن سفیان عن عاصم، واحمد والنسائی من طریق زائدہ عن عاصم و ابوداؤد وابن ماجہ من طریق بشر بن مفضل عن عاصم، وابن ماجہ من طریق عبد اللہ بن ادريس واحمد بن طریق عبد الواحد بن زبیر بن معاویہ وشعبہ عن عامر کلثم بغیر ھذہ الزیادۃ (ملخصاً من آثار السنن، ص ۶۵)

۱۶ فاخرجه من طریق سلام بن سلیم عن عامر (ص ۱۳، حدیث ۱۰۳) ۱۲

۱۷ فاخرجه من طریق شعبہ عن سلمۃ بن کھیل حجر بن العنبر عن علقمۃ عن وائل (موارد النظام ص ۱۲۲ رقم الحدیث ۲۲۴)

۱۸ کما نقل البیہقی فی الزوائد، (ج ۲ ص ۱۳۵) باب صفة الصلوۃ والتکبیر فیہا ۱۲

روایت سے بھی استدلال درست نہیں،

شافعیہ کا ایک اور استدلال سنن بیہقی میں حضرت علیؑ کے ایک اثر سے ہے، کہ انھوں نے آیت قرآنی فصل لربک وانحر کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا: ”وضع یدہ الیمنی علی وسطیدہ الیسری ثم وضعها علی صدرہ“ (بیہقی ج ۲ ص ۳۰) لیکن علامہ ماردینیؒ نے الجوہر النقی میں ثابت کیا ہے کہ اس روایت کی سند اور متن دونوں میں اضطراب ہے، امام بیہقیؒ نے آیت کی یہی تفسیر حضرت ابن عباسؓ سے بھی نقل کی ہے، لیکن اس کی سند میں ریح بن المسیب ہیں، جن کے بارے میں ابن حبانؒ کا قول ہے: ”یروی الموضوعات لا تحل الروایۃ عنہ“ (الجوہر النقی ۲: ۳۰)، اور علامہ ساعاتیؒ مسند احمدؒ کی تبویب کی شرح میں لکھتے ہیں: ”نسبۃ ہذا التفسیر الی علی وابن عباس لا تصح کما قال ابن کثیرؒ والصحیح نحر البدن (الفتح الربانی، ص ۱۷۷، ج ۳)

دلائل احناف | حنفیہ کی طرف سے سب سے پہلی دلیل حضرت وائل کی مصنف ابن ابی شیبہ والی روایت ہے: ”قال رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یضع یمینہ علی شمالہ فی الصلوۃ تحت السترۃ“

لیکن احقر کی نظر میں اس روایت سے استدلال کمزور ہے، اول تو اس لئے کہ اس روایت میں ”تحت السترۃ“ کے الفاظ مصنف ابن ابی شیبہ کے مطبوعہ نسخوں میں نہیں ملے، اگرچہ علامہ نیمویؒ نے آثار السنن میں ”مصنف“ کے متعدد نسخوں کا حوالہ دیا ہے، کہ ان میں یہ زیادتی مذکور ہے، تب بھی اس زیادتی کا بعض نسخوں میں ہونا اور بعض میں نہ ہونا اس کو مشکوک ضرور بنا دیتا ہے، نیز حضرت وائل بن حجرؒ کی روایت مضطرب المتن ہے، کیونکہ بعض میں ”علی صدرہ“ بعض میں ... ”عند صدرہ“ اور بعض میں ”تحت السترۃ“ کے الفاظ مردی ہیں، اور اس شدید اضطراب

لہٰ کمافی آثار السنن (ص ۶۹) باب فی وضع الیدین تحت السترۃ، ۱۲

لہٰ (ج ۱ ص ۳۹۰) کتاب السلوات وضع الیمین علی الشمال فی الصلوۃ (طبع حیدرآباد، ہند)

لہٰ کمافی آثار السنن (ص ۶۴) باب فی وضع الیدین علی الصدر (نقلًا عن صحیح ابن خزمیہ، لکن قال الیمویؒ وفی

اسنادہ نظر و زیادۃ ”علی صدرہ“ غیر محفوظہ“ مرتب عفی عنہ

لہٰ قال الیمویؒ: اخرج ابن خزمیہ فی ہذا الحدیث ”علی صدرہ“ والبخاری ”عند صدرہ“ (آثار السنن، ص ۶۵،

طبع المکتبۃ الامدادیۃ، ملتان) مرتب عفی عنہ

لہٰ کمافی اکثر نسخ مصنف ابن ابی شیبہ قالہ الیمویؒ (انظر آثار السنن من ص ۶۹ الی ص ۷۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ

کی صورت میں کسی کو بھی اس سے استدلال نہ کرنا چاہئے،

حنفیہ کا دوسرا استدلال سنن ابی داؤد کے بعض نسخوں میں حضرت علیؓ کے اثر سے ہے؛
 "آن من السنة وضع الكف على الكف في الصلوة تحت السرّة" بہ روایت ابو داؤد کے
 ابن الاعرابی والے نسخے میں موجود ہے، کما فی بذل المجہود، نیز مسند احمد (ص ۱۱ ج ۱) اور بیہقی
 (ص ۱۲ ج ۳) میں بھی مروی ہے، اور اصول حدیث میں یہ بات طے شدہ ہے کہ جب کوئی صحابی
 کسی عمل کو سنت کہے تو وہ حدیث مرفوعہ کے حکم میں ہوتی ہے، اگرچہ اس روایت کا مدار عبدالرحمن
 ابن ابی نعیم پر ہے جو ضعیف ہے، لیکن چونکہ اس کی تائید صحابہ کرامؓ و تابعینؓ کے آثار سے ہو رہی
 ہے، اس لئے اس سے استدلال صحیح اور درست ہے، چنانچہ حضرت ابو مجلزؒ حضرت انسؓ،
 حضرت ابو ہریرہؓ وغیرہم کے آثار "الجوہر النقی" اور مصنف ابن ابی شیبہؒ وغیرہ میں دیکھے جاسکتے ہیں
 یہ تمام آثار حنفیہ کی تائید کرتے ہیں،

شیخ ابن ہمام فتح القدر میں فرماتے ہیں کہ روایات کے تعارض کے وقت ہم نے قیاس
 کی طرف رجوع کیا تو وہ حنفیہ کی تائید کرتا ہے، کیونکہ ناف پر ہاتھ باندھنا تعظیم کے زیادہ لائق
 ہے، البتہ عورتوں کے لئے سینہ پر ہاتھ باندھنے کو اس لئے ترجیح دی گئی کہ اس میں ستر زیادہ ہے،
 واللہ اعلم،

۱۔ کما نقل البیہقی فی معارف السنن (ج ۲ ص ۲۴۱ و ۲۴۲)

۲۔ زائناً انریہ ابن ابی شیبہؒ فی مصنفہ (ج ۱ ص ۳۹) وضع الیمن علی الشمال، بہذہ الالفاظ عن علیؓ قال
 "ثم سنة الصلوة وضع الیمن علی الایمن تحت السرّة" ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

۳۔ عن ابی ہریرہؓ قال "وضع الکف علی الکف فی الصلوة تحت السرّة" وعن انسؓ قال "ثلاث من اخلاق النبوة تعجل
 الافطار وتأخیر السجود وضع الیمن علی الیسری فی الصلوة تحت السرّة" ۱۲ ملخصاً من الجوہر النقی علی السنن
 الکبریٰ للبیہقی (ج ۲ ص ۳۱ و ۳۲) باب وضع الیمن علی الصدر فی الصلوة ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

۴۔ حدیثنا یزید بن ہارون قال اخبرنا الحجّاج بن حستان قال سمعت ابا مجلزؒ او سألہ قال قلت کیف یضع قال یضع
 باطن کف یمینہ علی ظاہر کف شمالہ و یجعلها اسفل من السرّة" وعن ابراہیم قال یضع یمینہ علی شمالہ فی الصلوة تحت
 السرّة" انظر مصنف ابن ابی شیبہؒ (ج ۱ ص ۳۹ و ۴۰) وضع الیمن علی الشمال ۱۲ مرتب عفی عنہ

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّكْبِيرِ عِنْدَ الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ ؛

”كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَكْتَبِرُ فِي كُلِّ خَفْضٍ وَرَفْعٍ“ یہ تغلیب پر محمول ہے، کیونکہ رفع من الركوع کے وقت بالثفاق تکبیر کے بجائے تجمید مسنون ہے، اور اب اس بات پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ اس ایک موقع کے علاوہ ہر خفض و رفع کے وقت تکبیر کہی جائے گی، البتہ شرف میں اس بارے میں کچھ اختلاف تھا، چنانچہ بعض حضرات رکوع میں جاتے وقت تکبیر کو مشروع نہیں کہتے تھے، امام ترمذیؒ نے یہ باب انہی کی تردید کے لئے قائم کیا ہے، ان حضرات کا خیال یہ تھا کہ حضرت عثمانؓ حضرت معاویہؓ، زیاد بن ابی سفیانؓ اور دوسرے بنو امیہ عند الخفض تکبیر نہیں کہتے تھے، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے اس کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ درحقیقت حضرت عثمانؓ خفض کے وقت تکبیر بہت آہستہ کہتے تھے، جس سے بعض لوگوں نے یہ سمجھا کہ وہ بالکل تکبیر نہیں کہتے، اور حضرت معاویہؓ نے اسی کے مطابق اُن کی اقتدار کی، اور زیاد نے حضرت معاویہؓ کی، لیکن بعد میں احادیث کثیرہ اور اکثر صحابہ کرام کے تعامل کی بنا پر اس پر اجماع منعقد ہو گیا، کہ عند الخفض بھی تکبیر کہی جائے گی،

باب رفع الیدین عند الركوع

رفع یدین عند التحریم سب کے نزدیک متفق علیہ ہے کہ وہ مشرع ہے، صرف شیعوں کا فرقہ زیدیہ اس کا قائل نہیں، اسی طرح رفع الیدین عند السجود عند الرفع منہ باتفاق متردک ہے، البتہ رفع یدین عند الركوع وعند الرفع منہ میں اختلاف ہے، شافعیہ وحنابلہ ان دونوں مواقع پر بھی رفع کے قائل ہیں، محدثین کی ایک بڑی جماعت بھی ان کے مسلک کی حامی ہے، جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا مسلک ترک رفع کا ہے، اگرچہ امام مالکؒ ایک روایت شافعیہ کے مطابق ہے، لیکن خود امام شافعیؒ نے امام مالکؒ کا مسلک ترک رفع نقل کیا ہے، اور امام مالکؒ کے شاگرد ابن القاسم بھی یہی نقل کرتے ہیں، نیز ابن رشدؒ مالکی نے ”بدایۃ المجتہد“ میں اسی کو امام مالکؒ کا قول مختار قرار دیا ہے، چنانچہ مالکیہ کے ہاں مفتی بہ قول ترک رفع ہی کا ہے،

یہاں یہ واضح ہے کہ ائمہ اربعہ کے درمیان یہ اختلاف محض افضلیت اور عدم افضلیت کا ہے نہ کہ جواز اور عدم جواز کا، چنانچہ دونوں طریقے فریقین کے نزدیک بلا کراہت جائز ہیں، البتہ محدثین میں سے امام اوزاعی، امام حمیدی اور امام ابن حزمیہ رفع یدین کو واجب کہتے تھے، (ذکرہ الحافظ فی فتح الباری ج ۲ ص ۴۲)، لیکن جب اس مسئلہ پر مناظروں کا بازار گرم ہوا، طویل بحثیں چلیں، اور فریقین کی طرف سے غلو اور شدت اختیار کی گئی، تو بعض شافعیہ نے بھی ترک رفع پر فساد کا حکم دیدیا، اور حنفیہ میں سے صاحب ”منیۃ المصلیٰ“ نے رفع یدین کو مکروہ لکھ دیا، لیکن حقیقت وہی ہے جو ہم نے بیان کی، کہ نہ شافعیہ کے مذہب میں ترک رفع مفسد صلوٰۃ ہو نہ حنفیہ کے ہاں رفع مکروہ ہے،

جہاں تک روایات کا تعلق ہے حقیقت یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے رفع یدین اور ترک رفع دونوں ثابت ہیں،

حضرت شاہ صاحبؒ نے ”رفع الیدین“ کے مسئلہ پر ایک مستقل رسالہ ”نیل العسر قدین فی رفع الیدین“ کے نام سے لکھا ہے، اس میں وہ تحریر فرماتے ہیں کہ رفع یدین کی احادیث معنی متواتر ہیں، جبکہ ترک رفع کی احادیث عملاً متواتر ہیں، یعنی ترک رفع پر تواتر بالتعامل پایا جاتا ہے،

اس کی دلیل یہ ہے کہ عالم اسلام کے دو بڑے مراکز یعنی مدینہ طیبہ اور کوفہ تقریباً بلا استثناء ترک رفع پر عامل رہے ہیں،

مدینہ طیبہ کے ترک رفع پر تعامل کی دلیل یہ ہے کہ علامہ ابن رشدؒ نے ”بدایۃ المجتہد“ میں لکھا ہے کہ امام مالکؒ نے ترک رفع یدین کا مسلک تعامل اہل مدینہ کو دیکھ کر اختیار کیا ہے اور اہل کوفہ کے تعامل کی دلیل یہ ہے کہ محمد بن نصر مروزی شافعی تحریر فرماتے ہیں کہ ”ما اجمع مصر من الامصار علی ترک رفع الیدین ما اجمع علیہ اهل الکوفۃ“ اور کوفہ کی علمی حیثیت کا بیان مقدمہ میں آچکا ہے، اس لئے جب عالم اسلام کے یہ دو عظیم مرکز ترک رفع پر کاربند تھے تو اس سے تواثر بال تعامل ثابت ہو گیا،

امام شافعیؒ نے اہل مکہ کے تعامل کا اعتبار کیا ہے، اس بارے میں حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ یہ عمل حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ کے عہد خلافت سے شروع ہوا، کیونکہ وہ رفع یدین کے قائل تھے، اور ان کی وجہ سے تمام اہل مکہ میں رفع یدین رواج پا گیا،

جہاں تک رفع یدین کے ثبوت کا تعلق ہے حنفیہ اس کے منکر نہیں، البتہ جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ ترک رفع احادیث سے ثابت نہیں دلائل کے ساتھ اس کی تردید ضرور کرتے ہیں،۔۔۔۔۔ لیکن اس کے ساتھ ہی حنفیہ یہ بات بھی مانتے ہیں کہ اسناد کے لحاظ سے ان احادیث کی تعداد زیادہ ہے جن میں رفع یدین کی تصریح پائی جاتی ہے، جبکہ ان کے مقابلہ میں ترک رفع کی تصریح کرنے والی روایات عدداً کم ہیں،

لیکن اس مقام پر حضرت شاہ صاحبؒ ”نیل الفرقان“ میں فرماتے ہیں کہ ”یہاں یہ بات نہیں بھولنی چاہئے کہ قائلین عدم رفع کا مسلک عدمی ہے، اور اس لحاظ سے وہ روایات بھی ان کی دلیل ہیں جو صفتِ صلوة کو بیان کرتی ہیں، لیکن رفع اور ترک رفع سے ساکت ہیں، اس لئے کہ اگر رفع یدین ہوا، ہوتا تو صفتِ صلوة کو بیان کرتے وقت احادیث ان کے ذکر سے ساکت ہوتیں“ اگر حضرت شاہ صاحبؒ کی اس تحقیق کو لیا جائے تو قائلین عدم رفع کی مؤید روایات کی تعداد احادیثِ رفع سے بھی زیادہ ہو جاتی ہے،

حنفیہ چونکہ رفع یدین کو ثابت مانتے ہیں، اس لئے وہ رفع یدین کی روایات پر کوئی جرح نہیں کرتے، لہذا رفع یدین کے مسئلہ پر ہماری آئندہ گفتگو کا منشاء یہ ثابت کرنا نہیں کہ رفع یدین ناجائز ہے، یا احادیث سے ثابت نہیں، بلکہ ہمارا منشاء محض یہ ثابت کرنا ہے کہ ترک رفع بھی احادیث

سے ثابت ہو اور یہی طریقہ راجح اور افضل ہے،

امام بخاریؒ نے ”جزء رفع الیدین“ میں یہ دعویٰ کیا ہے کہ ترک رفع پر کوئی حدیث سنداً ثابت نہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ امام بخاریؒ کا تسامح ہے، چنانچہ بہت سے کبار محدثین نے اُن کی تردید فرمائی ہے، واقعہ یہ ہے کہ ترک رفع کے ثبوت پر متعدد صحیح روایات موجود ہیں، چنانچہ یہاں سب سے پہلے ہم انہی کو ذکر کرتے ہیں،

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت

سب سے پہلی روایت حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے جسے اکثر اصحاب سنن نے روایت کیا ہے:

”عن علقمۃ قال قال عبد اللہ بن مسعودؓ الا اصلی بکم صلوۃ رسول اللہ صلی علیہ وسلم فصلی فلم یرفع ید یہ الا فی اول مرۃ“، یہ حدیث حنفیہ کے مسلک پر صریح بھی ہے اور صحیح بھی، لیکن اس پر مخالفین کی طرف سے متعدد اعتراضات کئے گئے ہیں؛

① امام ترمذیؒ نے اسی باب میں عبداللہ بن المبارک کا قول نقل کیا ہے، ”قد ثبت حدیث من یرفع و ذکر حدیث الزہری عن سالم عن ابیہ ولم یثبت حدیث ابن مسعود ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یرفع الا فی اول مرۃ“۔

اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت ترک رفع کے سلسلہ میں حضرت ابن مسعودؓ سے در حدیثیں مروی ہیں، ایک کے الفاظ یہ ہیں: ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یرفع الا فی اول مرۃ“ اور دوسری کے الفاظ یہ ہیں: ”الا اصلی بکم صلوۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فصلی فلم یرفع ید یہ الا فی اول مرۃ“ (کما ذکر) حضرت عبداللہ بن المبارک کا قول پہلی روایت کے بارے میں ہے کہ وہ ثابت نہیں نہ کہ دوسری روایت کے بارے میں، جس کی واضح دلیل یہ ہے کہ سنن نسائی میں یہی حدیث خود حضرت عبداللہ بن المبارک سے اس طرح مروی ہے: ”أخبرنا

۱۔ لفظ الترمذی، ج ۱ ص ۵۸ باب رفع الیدین عند الركوع، وانظر سنن النسائی (ج ۱ ص ۱۶۱) کتاب الامامة باب الرخصة فی ترک ذلک (الرفع عند الركوع) و سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۰۹) باب من لم يذكر الرفع عند الركوع ۲۔ مرتب تجاوز اللہ عن ذنوبہ

۳۔ انظر سنن النسائی (ج ۱ ص ۱۶۱) باب رفع الیدین عند المنکبین عند الرفع من الركوع ۱۲ مرتب عفی عنہ

۴۔ تعلیقات آثار السنن (ص ۱۰۱) باب ترک رفع الیدین فی غیر الاقتراح ۱۲

۵۔ (ج ۱ ص ۵۸) باب ترک ذلک (ای الرفع للركوع) ۱۲ مرتب عافاه اللہ،

سويد بن نصر حدّثنا "عبد اللہ بن المبارک" عن سفیان عن عاصم بن کلیب عن عبد الرحمن بن الاسود عن علقمة عن عبد اللہ قال: الا اخبرکم بصلوة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال فقام فرفع یدیه اول مرة ثم لم یعد، ثابت ہوا کہ عبد اللہ ابن المبارک کا قول پہلی روایت سے متعلق ہے، نہ کہ دوسری سے، لہذا ان کے قول کو دوسری روایت پر چسپاں کرنا درست نہیں، یہی وجہ ہے کہ امام ترمذیؒ نے بھی عبد اللہ بن المبارک کا یہ قول نقل کرنے کے بعد مستقل سند سے "الا اصلی بکم" والی روایت نقل کی ہے، اور آگے فرمایا ہے: "وفی الباب عن البراء بن عازب" قال ابو عیسیٰ: حدیث ابن مسعود حدیث حسن وبہ یقول غیر واحد من اهل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم و التابعین وهو قول سفیان و اهل الکوفة، اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث خود امام ترمذیؒ کی نظر میں قابل استدلال ہے بلکہ جامع ترمذیؒ کے عبد اللہ بن سالم بصری والے نسخہ میں (جو پیر جھنڈ و سندھ کے کتب خانہ میں موجود ہے) عبد اللہ بن المبارک کے قول پر باب ختم ہو گیا ہے، اور اس کے بعد ایک اور باب قائم کیا گیا ہے: "باب من لم یرفع یدیه الا فی اول مرة" اور اس میں حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی "الا اصلی بکم" والی حدیث نقل کی گئی ہے، وهو الموافق لعادته فی المسائل الخلافية بین الحجازیین والعراقیین بافراد الباب لكل منهم" حکاہ الشیخ البیہقی فی معارف السنن، اس سے صاف واضح

لہجہ ۲ س ۸۳) حضرت مولانا بیہقیؒ نے نور اللہ مرقدہ کے قول کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ امام ترمذیؒ کی عادت یہ ہو کہ وہ ہر باب کے تحت ایک دو حدیثیں ذکر کرنے کے بعد "وفی الباب عن فلان وفلان" فرما کر اس باب کے متعلق دوسری احادیث کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں اور متعلقہ احادیث کی طرف اشارہ کرنے میں ان کا صنیع یہ ہو کہ ہر باب کے تحت صرف ایک مرتبہ ہی "وفی الباب" کا عنوان لاتے ہیں، لیکن باب "رفع الیدین عند الرکوع" کے تحت امام ترمذیؒ نے دو مرتبہ "وفی الباب" ذکر کیا ہے، ایک حضرت ابن عمرؓ کی رفع یدین والی روایت کے بعد اور اس کے تحت تمام رفع یدین والی ہی روایات کا حوالہ ہے، اور "وفی الباب" کا دوسرا عنوان حضرت ابن مسعودؓ کی ترک رفع والی حدیث کے بعد ہے، اور اس کے تحت حضرت براء بن عازبؓ کی روایت کا حوالہ ہے جو ترک رفع سے متعلق ہے، اس سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ درحقیقت عبد اللہ بن المبارک کے قول پر "باب رفع الیدین عند الرکوع" ختم ہو گیا، اور پہلا "وفی الباب" اسی سے متعلق تھا، اور اس کے بعد دوسرا باب "باب لم یرفع یدیه الا فی اول مرة" تھا، جس کے لئے "وفی الباب عن البراء بن عازب" فرمایا گیا، واللہ اعلم، مرتب تجاود اللہ عن ذنبہ الجلی والحقی،

ہے کہ عبداللہ بن المبارک کا مذکورہ قول دوسری روایت کے بارے میں نہیں ہے،
 (۲) دوسرا اعتراض اس حدیث پر یہ کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کا مدار عاصم بن کلیب پر ہی
 اور یہ اُن کا تفرد ہے،

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو عاصم بن کلیب مسلم کے روادے میں سے ہیں، اور ثقہ ہیں،
 لہذا ان کا تفرد مضر نہیں، دوسرے امام ابو حنیفہؒ نے ان کی متابعت کی ہے، چنانچہ مسند امام اعظمؒ
 میں یہ حدیث حماد عن ابراہیم عن الاسود کے طریق سے مروی ہے، اور یہ سلسلۃ الذہب ہی،
 (۳) تیسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کو عاصم بن کلیب سے روایت کرنے میں
 سفیان اور ان سے روایت کرنے میں دکیع متفرد ہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر سفیان اور دکیع جیسے ائمہ حدیث کے تفردات کو بھی رد کیا جانے
 لگے تو دنیا میں کس کا تفرد قابل قبول ہو سکتا ہے؟ نیز امام ابو حنیفہؒ کے طریق میں نہ سفیان ہیں
 نہ دکیع، نیز سفیان سے روایت کرنے میں دکیع کے متفرد ہونے کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا
 اس لئے کہ اُن کے بہت سے متابعات موجود ہیں، چنانچہ نسائیؒ میں عبداللہ بن المبارک اور
 اور ابوداؤد میں معادیہ، خالد بن عمرو اور ابو حذیفہ وغیرہ نے دکیع کی متابعت کی ہے،

(۴) چوتھا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ عبدالرحمن بن الاسود کا سماع علقمہ سے نہیں ہے،
 اس کا جواب یہ ہے کہ عبدالرحمن بن الاسود ابراہیم نخعی کے معاصر ہیں، اور ابراہیم نخعی کا
 سماع علقمہ سے ثابت ہے، لہذا عبدالرحمن بن الاسود بھی علقمہ کے معاصر ہوئے، اور امام مسلمؒ
 کے نزدیک حدیث کی صحت کے لئے نفسِ معاصرت کافی ہے، لہذا یہ حدیث صحیح علی شرط مسلم
 ہے، علاوہ ازیں امام ابو حنیفہؒ نے یہ حدیث عبدالرحمن بن الاسود کے بجائے ابراہیم نخعیؒ سے
 روایت کی ہے، اور علقمہ سے ان کا سماع شبہ سے بالاتر ہے،

(۵) پانچواں اعتراض امام بخاریؒ نے ”جز رفع الیدین“ میں کیا ہے اور وہ یہ کہ یہ حدیث
 معلول ہے، اور معلول ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس روایت میں ”ثم لم یعد“ کی زیادتی عام بن
 کلیب

۱۵ جامع المسانید (ج ۱ ص ۳۵۵) الباب الخامس فی الصلوۃ، الفصل الثالث ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۶ ج ۱ ص ۱۵۸ باب ترک ذلک (امی الرفع للبرکوع) ۱۲

۱۷ ج ۱ ص ۱۰۹، باب من لم یذکر الرفع عند البرکوع ۱۲

کے شاگردوں میں سے صرف سفیان ثوری نقل کرتے ہیں (کمانی روایۃ النسائی) اور عام بن کلیب کے ایک دوسرے شاگرد عبداللہ بن ادریس کی کتاب میں یہ زیادتی موجود نہیں،

اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ اگر یہ زیادتی ثابت نہ ہو تب بھی حنفیہ کے لئے مضرت نہیں، کیونکہ ان کا استدلال اس کے بغیر بھی پورا ہو سکتا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ زیادتی ثابت ہے، اس لئے کہ یہ سفیان ثوری کی زیادتی ہے اور سفیان عبداللہ بن ادریس کے مقابلہ میں احفظ ہیں، ”وإيا للعجب سفیان اذا روى لهم الجهر بآمين كان احفظ الناس ثم اذا روى ترك الرفع صاد النسائی الناس؟“

⑤ آخر میں ابو بکر بن اسحق شافعیؒ نے بطور اعتراض یہ کہا ہے کہ جس طرح حضرت ابن مسعودؓ کو تطبیق فی الركوع کے نسخ کا علم نہ ہوا تھا اسی طرح رفع یدین کے مسئلہ میں بھی وہ لاعلم رہے یا ان سے سہو ہو گیا،

لیکن اس گستاخانہ اعتراض کی لغویت اتنی ظاہر ہے کہ جواب دینے کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ حضرت ابن مسعودؓ کی طرف عدم علم کی نسبت خود معترض کے وقار کو مجروح کرتی ہے، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ ظاہر ہے کہ ”افقہ الصحابة“ اور ”جبر اللامۃ“ ہیں، اور ساہل سال تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھتے رہے جبکہ حضرت ابن عمرؓ بچوں کی صف میں کھڑے ہوتے تھے، لہذا حضرت ابن مسعودؓ کی طرف عدم علم اور سہو کی نسبت تحکم محض کے سوا کچھ نہیں،

لہذا صحیح یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث پر عائد کئے جانے والے تمام اعتراضات غلط ہیں، یہی وجہ ہے کہ اس حدیث کو بہت سے محدثین نے صحیح یا حسن قرار دیا ہے، جن میں امام ترمذیؒ، علامہ ابن عبدالبر، علامہ ابن حزم اور حافظ ابن حجر وغیرہ بھی داخل ہیں، لہذا اس حدیث کے قابل استدلال ہونے میں کوئی شبہ نہیں،

حضرت برابر بن عازبؓ کی روایت | حنفیہ کی دوسری دلیل حضرت برابر بن عازبؓ کی روایت ہے: ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا افتتح الصلوۃ رفع یدیه الی قریب من اذنیہ ثم لا یعود“

۱۵ لفظ ”لابی“ (ادود ج ۱ ص ۱۰۹) باب من لم یذکر الرفع عند الركوع واخرجه الطحاوی فی شرح معانی الآثار (ص ۱۱) باب التکبیر للركوع والتکبیر للسجود والرفع من الركوع بل مع ذلک رفع ام لا؟ وإيضاً اخرجه ابن ابی شیبہ فی مصنفہ (ص ۲۳) تحت باب من کان یرفع یدیه فی اول تکبیرۃ ثم لا یعود ۱۲ مرتب عفی عنہ

اس حدیث کی سند پر بھی متعدد اعتراضات کئے گئے ہیں؛
 — ایک یہ کہ امام ابو داؤدؒ نے اسے ضعیف قرار دیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں: "قال ابو داؤد
 هذا الحديث ليس بصحيح"

اس کا جواب یہ ہے کہ امام ابو داؤدؒ نے یہ حدیث تین طرق سے ذکر کی ہے جن
 میں سے تیسرے طریق میں ایک راوی محمد بن عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ ہیں جو ضعیف ہیں،
 امام ابو داؤدؒ نے "هذا الحديث ليس بصحيح" کہہ کر اسی طریق کی تضعیف کی ہے،
 جبکہ شروع کے دو طرق کی سند پر انہوں نے کوئی کلام نہیں کیا بلکہ سکوت کیا ہے۔

۲ — دوسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ اس حدیث کے آخر میں "ثم لا يعود" کی زیادتی صرف
 شریک کا تفرّد ہے، چنانچہ امام ابو داؤدؒ لکھتے ہیں "روى هذا الحديث هشيم وعالم وابن
 ادريس عن يزيد ولم يذكر "ثم لا يعود"

اس کا جواب یہ ہے کہ شریک اس زیادتی کی روایت میں متفرّد نہیں، بلکہ ان کے بہت سے
 متابعات موجود ہیں، حضرت شاہ صاحبؒ نے "نیل الفرقین فی رفع الیدین" میں فرمایا کہ حافظ
 مار دینیؒ نے "الجوہر النقی" میں نقل کیا ہے کہ "کامل بن عدی" میں ہشیم اور اسماعیل بن یونس نے
 بھی زیادتی ذکر کی ہے، نیز دارقطنی اور معجم طبرانی اوسط میں حمزۃ الزیات نے شریک کی متابعت
 کی ہے، اور خود سنن ابی داؤد میں یہی روایت "لا يعود" کی زیادتی کے ساتھ شریک کے علاوہ سفیان
 کے طریق سے بھی مروی ہے، لہذا شریک کے تفرّد کا اعتراض بے بنیاد ہے،

۳ — تیسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ سفیان بن عیینہ کا قول ہے کہ "یزید بن ابی زیاد جب تک
 مکہ مکرمہ میں تھے اُس وقت تک حضرت برابر بن عازب کی یہ روایت "ثم لا يعود" کی زیادتی کے بغیر
 روایت کرتے تھے، پھر جب وہ کوفہ آئے تو وہاں انھوں نے یہ جملہ روایت کرنا شروع کر دیا
 امام بیہقیؒ نے اس اضافہ کے بارے میں سفیان بن عیینہ کا یہ مقولہ نقل کیا ہے "اظن ان اهل الكوفة
 لقنوه فتلقن" گویا اہل کوفہ نے اس تلقین کے ذریعہ انھیں اس زیادتی کے روایت کرنے
 پر مجبور کر دیا تھا، اسی اعتراض کی طرف امام ابو داؤدؒ نے ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے "حد ثنا
 عبد الله بن محمد الزهري ناسفیان عن يزيد نحو حديث شريك لم يقتل

”ثم لا يعود“ قال سفیان قال لنا بالكوفة بعد ”ثم لا يعود“

حضرت شاہ صاحبؒ نے نیل الفسردینؒ میں اس اعتراض کا مفصل جواب دیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ سفیان بن عیینہ کی طرف اس قول کی نسبت درست نہیں ہے، اول تو اس لئے کہ امام بیہقیؒ نے سفیان بن عیینہ کا یہ قول محمد بن حسین البرہماری اور ابراہیم الرمادی کے واسطے سے نقل کیا ہے اور یہ دونوں راوی انتہائی ضعیف ہیں، برہماری کے بارے میں حافظ ذہبیؒ نے برقانی کا قول نقل کیا ہے کہ وہ کذاب ہے اور رمادی کے بارے میں خود حافظ ذہبیؒ نے میزان الاعتدالؒ میں لکھا ہے کہ وہ سفیان بن عیینہ کی طرف ایسے اقوال منسوب کرتا تھا جو انھوں نے نہیں کہے، لہذا یہ روایت چننا قابل اعتبار نہیں،

اس کے علاوہ تاریخی اعتبار سے بھی یہ بات بالکل غلط ہے، کیونکہ اگر سفیان بن عیینہ کے اس قول کو درست مان لیا جائے تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یزید بن ابی زیاد پہلے مکہ مکرمہ میں مقیم تھے، اور بعد میں کوفہ آئے، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ یزید بن ابی زیاد کی ولادت ہی کوفہ میں ہوئی تھی، اور وہ ساری عمر کوفہ ہی میں رہے لہذا اہل کوفہ کی تلقین کے روایت بدلنے کا کوئی مطلب ہی نہیں، مزید یہ کہ یزید ابن ابی زیاد کی وفات مسلمہ میں ہوئی، اور سفیان کی ولادت مسلمہ میں گویا یزید بن ابی زیاد کی وفات کے وقت سفیان بن عیینہ کی عمر انتیس تین کے لگ بھگ تھی، اور خود سفیان بن عیینہ بھی کوفی ہیں، اور ان کے بارے میں یہ بات طے شدہ ہے کہ وہ مکہ مکرمہ ۶۳ھ میں گئے ہیں، معلوم ہوا کہ سفیان جب مکہ گئے ہیں اس وقت یزید بن ابی زیاد کی وفات کو تقریباً تیس سال گزر چکے تھے، پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ سفیان بن عیینہ یہ حدیث یزید بن ابی زیاد سے مکہ میں بھی سن لیں، اور اس کے بعد کوفہ میں بھی؟ لہذا سفیان کی طرف اس مقولہ کی نسبت درست نہیں،

لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ امام ابو داؤدؒ بھی سفیان کے قول سے واقف معلوم ہوتے ہیں، اس لئے کہ وہ سفیان کے طریق سے روایت نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”قال سفیان قال لنا فی الکوفة بعد“ ثم لا يعود“ (کما ذکرنا فی ما سبق) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سفیان کا مقولہ ثابت ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر امام ابو داؤدؒ نے جو مقولہ نقل کیا ہے اس میں تلقین کی کوئی صراحت نہیں، بلکہ یہ ممکن ہے کہ یہ روایت دونوں طرح مروی ہو اختصاراً یعنی ”لا يعود“ کی زیادتی کے بغیر اور تفصیلاً یعنی ”لا يعود“ کی زیادتی کے ساتھ، اور ایسا بکثرت ہوتا ہے کہ ایک راوی کسی

حدیث کو بعض اوقات مختصر روایت کرتا ہے اور بعض اوقات تفصیلاً، یہاں بھی صحیح یہ ہے کہ یزید بن ابی زیاد اسے دونوں طرح روایت کرتے ہیں، جیسا کہ سنن دارقطنی میں عدی بن ثابت اس کو دونوں طرح روایت کرتے ہیں، اور یہ اس طرح ہو سکتا ہے کہ یہ ممکن ہے کہ کسی جج کے موقع پر یہ دونوں حضرات اکٹھے ہو گئے ہوں، وہاں سفیان بن عیینہ نے یہ حدیث یزید بن ابی زیاد سے بغیر اس زیادتی کے سنی ہو اور پھر دوبارہ کوفہ میں ”لا یعود“ کی زیادتی کے ساتھ سنی ہو، ”ولیس ذلک اضطراباً ولا تلقنا وائما هو اختصار مرة وتفصیل اخری“

حضرت ابن عباسؓ کی روایت | حنفیہ کا تیسرا استدلال حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی حدیث سے ہے جسے طبرانی نے مرفوعاً اور

ابن ابی شیبہ نے موقوفاً روایت کیا ہے، ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ترفع الایدی فی سبعة مواطن افتتاح الصلوة، واستقبال البيت والصفاء والمروة والموقفین وعند الحجر“ (لفظہ للطبرانی) صاحب ہدایہ نے بھی اسی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ ان سات مقامات میں تکبیر افتتاح کا تو ذکر ہے لیکن رکوع اور رفع من الركوع کا کوئی ذکر نہیں، حضرت شاہ صاحبؒ نے ”نیل الشریقین“ میں (ص ۱۱۹ پر) ثابت کیا ہے کہ یہ حدیث قابل استدلال ہے، اس حدیث پر دو اعتراض کئے گئے ہیں، پہلا اعتراض اس پر یہ کیا جاتا ہے کہ یہ الحکم عن المقسم کے طریق سے مروی ہے، اور محدثین نے فرمایا ہے کہ حکم نے مقسم سے صرف چار حدیثیں سنی ہیں، اور یہ حدیث ان میں سے نہیں ہے،

حافظ زیلعیؒ اور بعض دوسرے حنفی محدثین نے اس کے جواب میں یہ ثابت کیا ہے کہ حکم نے مقسم سے ان چار احادیث کے علاوہ دوسری احادیث بھی سنی ہیں، اور محدثین کا یہ مقولہ استقراری ہے، چنانچہ امام احمدؒ نے ایسی احادیث کی تعداد پانچ بتلائی ہے، جبکہ امام ترمذیؒ نے

۱۔ (ج ۱ ص ۱۱۰، طبع مطبع الفاروقی دہلی) باب ذکر التکبیر رفع الیدین عند الافتتاح والركوع والرفع منه واختلاف الروایات ۱۲ مرتب

۲۔ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۰۳) باب رفع الیدین فی الصلوة ۱۲

۳۔ مصنف ابن ابی شیبہ جلد اول، ص ۲۳۶ و ۲۳۷ من كان يرفع يديه في اول تكبيرة ثم لا يعود ۱۲

۴۔ وفی روایہ لا ترفع الایدی الا فی سبعة مواطن حين لفتح الصلوة وحين يدخل المسجد الحرام الخ رواه الطبرانی فی الکبیر (کذا فی مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۰۲ و ۱۰۳) وکذا فی روایہ مصنف بن ابی شیبہ ۱۲ مرتب عنی عنه

اپنی جامع میں متعدد ایسی احادیث نقل کی ہیں جو ان پانچوں کے علاوہ ہیں، اور حافظ زلیعی نے نصب الرایہ (ج ۱ ص ۹۰) و ما بعدہا میں کچھ دوسری احادیث بھی شمار کرائی ہیں، اس سے معلوم ہے کہ حکم کا مقدم سے سماع صرف انہی روایات میں منحصر نہیں، لہذا محض اس مستقراء کی بناء پر اس حدیث کو رد نہیں کیا جاسکتا۔

پھر اس پر دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ یہ رفعاً و دفعاً مضطرب ہو،

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اضطراب نہیں، بلکہ حدیث دونوں طرح مردی ہے، اور ایسا بکثرت ہوتا ہے کہ ایک صحابی بعض اوقات کسی حدیث کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کر دیتا ہے اور بعض اوقات نہیں کرتا، اور طبرانی نے مرفوع حدیث امام نسائی کے طریق سے روایت کی ہے، اور ان کے بارے میں یہ بات معروف ہے کہ ”انہ لا یروی ساقطاً ولا عن ساقطٍ“ لہذا یہ حدیث قابل استدلال ہے،

حضرت عباد بن زبیر کی روایت | حافظ ابن حجر نے ”الدراریہ فی تخریج احادیث الہدیہ“ میں حضرت عباد بن زبیر کی مرفوع روایت نقل

کی ہے: ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا افتتح الصلوۃ رفع ید یمین فی اول الصلوۃ ثم لم یرفعہا فی شیء حتی یفرغ“ حافظ ابن حجر نے اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ ”لینظر فی اسنادہ“ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ میں نے حافظ کے اس حکم کی تعمیل کی تو پتہ چلا کہ اس کے تمام رجال ثقہ ہیں، البتہ عباد بن زبیر تابعی ہیں، لہذا یہ حدیث مرسل ہے، اور مرسل ہمارے اور جمہور کے نزدیک حجت ہے، لہذا محض اس کے مرسل ہونے کی بناء پر اس حدیث پر کوئی اعتراض نہیں کیا جاسکتا،

حضرت جابر بن سمرہ کی حدیث | بعض حنفیہ نے صحیح مسلم میں حضرت جابر بن سمرہ کی مرفوع حدیث سے استدلال کیا ہے: ”قال خرج

علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال مالی ادا کم رافعی ایدیکم کانتھا اذ ناب خیل شمس اسکنوا فی الصلوۃ“ یہ حدیث سنداً صحیح ہے، لیکن اس کے بارے میں حافظ ابن حجر

۱۵ اخرجه البیہقی فی الخلائیات کما فی نصب الرایہ (ج ۱ ص ۲۰۲) و فی نسخۃ المطبع العلوی، ص ۲۱۰ (۱۲)

۱۶ (ج ۱ ص ۸۱) کتاب الصلوۃ باب الامر بالسکون فی الصلوۃ والہنی عن الاشارة بالید و رفعها عند السلام ۱۳

نے تلخیص الجیمیر میں امام بخاریؒ کا یہ قول نقل کیا ہے: ”من احتج بحديث جابر بن سمره على منع الرفع عند الركوع فليس له حظ من العلم“ اس لئے کہ یہ حدیث رفع الیدین عند السلام سے متعلق ہے نہ کہ عند الركوع سے، چنانچہ صحیح مسلمؒ ہی میں اس روایت کا دوسرا طریق عبید اللہ بن القبطیہ سے مروی ہے، جس میں یہ تصریح ہے کہ یہ حدیث رفع الیدین عند السلام سے متعلق ہے، ”عن عبید اللہ بن القبطیہ عن جابر بن سمره قال كنا اذا صلينا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قلنا السلام عليكم ورحمة الله، السلام عليكم ورحمة الله وشارب بیده الى الجانبين فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم علام توعمرون بايديكم كانها اذناب خيل شمس انما يكفي احدكم ان يضع يده على فخذه ثم يسلم على اخيه من على يمينه وشماله“ اس صراحت کے بعد حضرت جابر بن سمرہ کی حدیث کو رفع الیدین عند الركوع کی ممانعت پر محمول نہیں کیا جاسکتا،

حافظ زلیعیؒ نے ”نصب الراية“ میں امام بخاریؒ کے اس اعتراض کا جواب دینے کی کوشش کی ہے، اور فرمایا ہے کہ ابن القبطیہ کا طریق رفع الیدین عند السلام سے متعلق ہے اور باقی طرق ہر قسم کے رفع یدین سے، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جن طرق میں رفع الیدین عند السلام کی تصریح نہیں ہے ان میں ”امسكنوا في الصلوة“ کا جملہ مروی ہے، جبکہ ابن القبطیہ کے طریق میں یہ جملہ موجود نہیں، جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہ حکم نماز کے کسی درمیانی رفع یدین سے متعلق ہے، رفع یدین عند السلام سے نہیں، کیونکہ سلام کے وقت جو عمل کیا جائے وہ خروج من الصلوة کا عمل ہے، اس کو ”فی الصلوة“ نہیں کہا جاسکتا،

لیکن انصاف کی بات یہ ہو کہ اس حدیث سے حنفیہ کا استدلال مشتبہ اور کمزور ہے، کیونکہ ابن القبطیہ کی روایت میں سلام کے وقت کی جو تصریح موجود ہے اس کی موجودگی میں ظاہر اور متبہا یہی ہے کہ حضرت جابرؓ کی یہ حدیث رفع عند السلام ہی سے متعلق ہے، اور دونوں حدیثوں کو الگ الگ قرار دینا جب کہ دونوں کا راوی بھی ایک ہے اور متن بھی قریب قریب ہے بعد سے خالی نہیں، حقیقت یہی ہے کہ حدیث ایک ہی ہے، اور رفع عند السلام سے متعلق ہے، ابن القبطیہ کا طریق مفصل ہے، اور دوسرا طریق مختصر و مجمل، لہذا دوسرے طریق کو پہلے طریق پر ہی

محول کرنا چاہتے، شاید یہی وجہ ہے کہ حضرت شاہ صاحب نور اللہ مرقدہ نے اس حدیث کو حنفیہ کے دلائل میں ذکر نہیں کیا،

آثار صحابہ اور حنفیہ کا مسلک | احادیث مرفوعہ کے علاوہ حنفیہ کے مسلک کی تائید میں بے شمار آثار صحابہ و تابعین ملتے ہیں، چنانچہ طحاوی

میں حضرت اسودؓ سے مروی ہے: "قال رأيت عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه يرفع يديه في أول تكبيرة ثم لا يعود" طحاوی ہی میں حضرت علیؓ کا اثر بھی ہے: "ان علياً رضي الله تعالى عنه كان يرفع يديه في أول تكبيرة من الصلوة ثم لا يرفع بعد" اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اثر ہے: "عن ابراهيم قال كان عبد الله لا يرفع يديه في شيء من الصلوة إلا في الافتتاح" نیز طحاوی ہی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ جو رفع یدین کی حدیث کے راوی ہیں، اور جن کی روایت قائلین رفع کے نزدیک سب سے زیادہ مایہ ناز ہے ان کے بارے میں مروی ہے: "حدثنا ابن أبي داود وقال ثنا احمد بن يوسف قال ثنا ابو بكر بن عياش عن حصين عن مجاهد قال: بصليت خلف ابن عمر فلم يكن يرفع يديه إلا في التكبيرة الاولى من الصلوة،"

۱ شرح معانی الآثار، طبع المكتبة الرحيمية (ج ۱ ص ۱۱۱) باب التكبیر للركوع والتكبیر للسجود والرفع من الركوع بل مع ذلك رفع ام لا، وانظر مصنف ابن أبي شيبة (ج ۱ ص ۲۳) من كان يرفع يديه في أول تكبيرة ثم لا يعود ۱۲ مرتب عفی عنه ۵۲ (ج ۱ ص ۱۱۰) باب التكبیر للركوع والتكبیر للسجود والرفع من الركوع بل مع ذلك رفع ام لا، امام طحاوی حضرت علیؓ کے اس اثر کو ذکر کرنے کے بعد آگے چل کر فرماتے ہیں "فان علياً لم يكن يرى النبي صلى الله عليه وسلم يرفع ثم يترك ثم الرفع بعده الا وقد ثبت عنده نسخ الرفع فحدث علياً اذا صح فففيه اكثر الحجة لقول من لا يري الرفع ۱۲ مرتب عافاه الله ۵۳ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۱۱) باب التكبیر للركوع الخ وانظر المصنف لابن أبي شيبة (ج ۱ ص ۲۳۶) من كان يرفع يديه في أول تكبيرة ثم لا يعود، والمصنف لعبد الرزاق (ج ۲ ص ۱)، باب تكبيرة الافتتاح ورفع اليدين رقم الحديث ۲۵۳۳ و ۲۵۳۴، ۱۲ مرتب عفی عنه

۵ طحاوی (ج ۱ ص ۱۱۰) باب التكبیر للركوع والتكبیر للسجود الخ وانظر المصنف لابن أبي شيبة (ج ۱ ص ۲۳) من كان يرفع يديه في أول مرة ثم لا يعود ۱۲

اس پر بعض حضرات یہ اعتراض کرتے ہیں کہ ابو جبر بن عیاش آخر عمر میں مختلط ہو گئے تھے اس کا جواب یہ ہے کہ ابو جبر بن عیاش بخاری کے روادے سے ہیں اور آخر عمر میں پیشہ مختلط ہو گئے تھے لیکن یہ حدیث آخر عمر کی نہیں کیونکہ اس کو ان سے روایت کرنے والے احمد بن یونس بن ہبہول نے ان سے اختلاط سے پہلے کی روایتیں لی ہیں۔

ایک اعتراض اس پر یہ بھی کیا جاتا ہے کہ اگرچہ مجاہد حضرت ابن عمرؓ کا عمل ترک رفع اُتس کرتے ہیں لیکن طاووسؓ نے مجاہد کے خلاف حضرت ابن عمرؓ کا عمل رفع الیدین عند الکوع وعند الرفع منہ بھی روایت کیا ہے ہوا ان کی روایت مرفوعہ کے مطابق ہے، لیکن اس کے جواب میں امام طحاویؒ نے دونوں میں یہ تطبیق دیا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ شروع میں اپنی روایت مرفوعہ کے مطابق عمل کرتے ہوا گئے لیکن بعد میں جب انہیں افضلیت رفع یدین کے نسخ کا علم ہوا ہو گا تو انہوں نے رفع یدین چھوڑ دیا ہو گا۔ اس کے علاوہ ہم شروع میں یہ کہہ چکے ہیں کہ رفع اور ترک رفع دونوں ثابت اور جائز ہیں۔ لہذا اگر حضرت ابن عمرؓ نے کبھی ایک طریقہ پر اور کبھی دوسرے طریقہ پر عمل کیا ہو تو کچھ بعید نہیں۔

خلاصہ یہ کہ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ جیسے فقہار صحابہ جو بلاشبہ اُفہ الصحابہ ہیں ترک رفع پر غامل رہے ہیں صحابہ کرامؓ کے علاوہ بے شمار تابعین کے آثار بھی حنفیہ کی تائید میں ہیں جو مختلف کتب حدیث میں دیکھے جاسکتے ہیں۔

قائلین رفع یدین کے دلائل

قائلین رفع یدین کا سب سے بڑا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب سے ہے۔ قال: رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

لہ طحاوی (ج ۱ ص ۱۱۰) باب التکبیر للکوع والتکبیر للسجود الخ ومصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۲۹) باب تکبیر الافتتاح ورفع الیدین، رقم الحدیث ۲۵۲۵۔ ۱۲ مرتب عنہ

لہ قال النہوی الصحابة رضی اللہ عنہم ومن بعدہم مختلفون فی ہذا الباب وأما الخلفاء الاربعہ فلم یثبت عنہم رفع الایدی فی غیر تکبیر الاحرام واللہ اعلم بالصواب۔

وراجع للتفصیل آثار السنن (ص ۱۰۴ إلى ص ۱۱۱) باب ترک رفع الیدین فی غیر الافتتاح۔ ۱۲ مرتب عنہ

عليه وسلم اذا افتتح الصلوة يرفع يديه حتى يحاذي منكبيه واذار كع و
واذا رفع رأسه من السكوع " (اللفظ للترمذی)

جہاں تک اس حدیث کے ثبوت کا تعلق ہے ہم اس کے منکر نہیں بلکہ بلاشبہ یہ حدیث
اصح مافی الباب اور اس کی سند سلسلۃ الذہب ہے لیکن اس کے باوجود افضلیت کے قول کے
لئے حقیقہ نے اس حدیث کو اس لئے ترجیح نہیں دی کہ رفع یدین کے مسئلہ میں حضرت ابن عمرؓ کی روایات
اتنی متعارض ہیں کہ ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دینا مشکل ہے جس کی تفصیل درج ذیل ہے، یہ روایت
چھ طریقوں سے مروی ہے :

۱۔ پیچھے گزرا ہے کہ امام طحاویؒ نے حضرت ابن عمرؓ سے صرف تکبیر افتتاح کے وقت
رفع یدین روایت کیا ہے اس سے صاف واضح ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے پاس اس معاملہ
میں کوئی حدیث مرفوع ضرور ہوگی چنانچہ امام مالکؒ نے "المسند و نة الکبریٰ" میں حضرت
ابن عمرؓ سے ایک حدیث مرفوع اس طرح روایت کی ہے کہ اس میں صرف تکبیر افتتاح کے وقت
رفع یدین کا ذکر ہے اس کی تائید ایک اور روایت سے بھی ہوتی ہے جو امام بیہقیؒ نے خلافيات
میں روایت کی ہے اس میں بھی صراحت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تکبیر افتتاح کے بعد رفع یدین

۲۔ وأخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۰۲) باب رفع الیدین إذا کبر وإذا
رکع واذار کع ، ومسلم فی کتابہ (ج ۱ ص ۱۶۸) باب استحباب رفع الیدین
حذوا لمنکبین مع تکبیرة الاحرام والکوع وفي الرفع من الکوع الخ ، والنسائی فی
سننہ (ج ۱ ص ۱۵۸) باب رفع الیدین للکوع حذوا لمنکبین ، والبوداؤد
فی سننہ (ج ۱ ص ۱۰۴) باب رفع الیدین ، وابن ماجہ فی سننہ باب رفع
الیدین اذا رکع واذار کع رأسه من السکوع ، وعبد الرزاق فی مصنفہ (ج ۶ ص ۶۶)
باب تکبیرة الافتتاح ورفع الیدین رقم الحدیث ۲۵۱۸ ، وأخرون ۱۲ مرتب
تجاوزا لله عن ذنبه الجلی والخفی ۱۲

۳۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۱۰) باب التکبیر للکوع والتکبیر للسجود والرفع
من السکوع هل مع ذلك رفع أم لا ؟ ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۷۱) کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۷۳) ۱۲ مرتب

کا اعادہ نہیں فرماتے تھے یہ

۲۔ امام مالکؒ نے ”موطأ“ میں حضرت ابن عمرؓ سے ایک مرفوع حدیث نقل کی ہے ”اِنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَسَلَّمْ کَانَ اِذَا فَتَحَ الصَّلٰوۃَ رَفَعَ یَدَیْہِ حَذَّ وَنَکَبَہِ وَاِذَا رَفَعَ رَاسَہُ مِنَ الرُّکُوْعِ رَفَعَهُمَا کَذٰلِکَ اِلَیْضًا اَنَّمْ“ اس میں صرف دو مرتبہ رفع یدین مذکور ہے ایک تکبیر تحریمیہ کے وقت دوسرے رفع من الرکوع کے وقت، رکوع میں جاتے وقت رفع یدین کا ذکر نہیں۔

۳۔ صحاح شریفہ میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث اس طرح آئی ہے کہ اس میں تکبیر تحریمیہ، رکوع اور رفع من الرکوع تینوں مواقع پر رفع یدین کا ذکر ہے۔

۴۔ صحیح بخاریؒ میں حضرت ابن عمرؓ کی ایک روایت اس طرح مروی کہ اس میں چار جگہ رفع یدین کا ذکر ہے، ایک تکبیر افتتاح، دوسرے رکوع تیسرے رفع من الرکوع کے وقت اور چوتھے ”واذا قام من الرکعتین“ یعنی قعدہ اولیٰ سے اٹھتے وقت۔

۵۔ امام بخاریؒ نے جزء رفع الیدین میں ایک حدیث حضرت ابن عمرؓ سے اس طرح روایت کی ہے کہ اس میں سجدہ میں جاتے وقت بھی رفع یدین کا ذکر ہے۔

۱۔ إخراجہ البیہقی فی الخلافیات عن عبد اللہ بن عون النخاعی اذ ثنا مالک عن الزہری عن سالم عن ابن عمرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یرفع یدیه إذا فتم الصلوۃ ثم لا یعود، کذا فی نصب الرایہ (ج ۱ ص ۲۱۰ طبع المطبع العلوی ہند) تحت عنوان ”احادیث اصحابنا“ مرتب عفی عنہ

۲۔ موطأ امام مالکؒ ص ۵، افتتاح الصلوۃ، پھر موطأ امام مالکؒ ہی میں صفحہ ۶۱ پر عبد اللہ بن عمرؓ کا عمل بھی اسی روایت کے مطابق مروی ہے۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ تمام کے حوالے پیچھے ذکر کئے جا چکے ہیں ۱۲ مرتب عفی عنہ ۴۔ (ج ۱ ص ۱۰۲) باب رفع الیدین اذا قلم من التکعتین ۵۔ کما حکاہ البیورنی فی معارف السنن (ج ۲ ص ۷۴) ۱۲

۶۔ وکذا فی المعجم الاوسط للطبرانی عن ابن عمرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یرفع یدیه عند التکبیر للترکوع وعند التکبیر حین ینھوی ساجداً، (قال الہیثمی) رواہ الطبرانی فی الاوسط وهو فی الصحیح خلا التکبیر للسجود واسنادہ صحیح ۱۲ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (ج ۲ ص ۱۰۲) باب رفع الیدین فی الصلوۃ ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ۔

اس طرح پانچ مواقع پر رفع یدین ثابت ہوتا ہے (۱) تکبیر افتتاح (۲) رکوع (۳) رفع من الركوع (۴) واذ اقام من الركعتين (۵) وحین یتھوی ساجداً۔
۶۔ امام طحاویؒ نے مشکل الآثار میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث مرفوعہ اس طرح روایت کی ہے کہ اس میں ”عند كل خفض ورفع وسجود وقيام وقعود وبين السجدين“ رفع یدین کا ذکر موجود ہے۔

اس طرح حضرت ابن عمرؓ سے رفع یدین کے بارے میں چھ طریقے ثابت ہوئے۔ امام شافعیؒ نے ان روایات میں سے تیسری روایت پر عمل کرتے ہوئے صرف ایک طریقہ کو اختیار کیا ہے، اور باقی کو چھوڑ دیا ہے، جبکہ دوسری روایات بھی قابل استدلال ہیں اور صحیح یا کم از کم حسن اسانید سے ثابت ہیں۔ لہذا اگر حنفیہ نے ان میں سے پہلی قسم کی روایت کو اختیار کرتے ہوئے کسی ایک طریقہ کو اپنایا ہے تو صرف انہی پر اعتراض کیوں؟ جبکہ حنفیہ کے پاس پہلی روایت کو اختیار کرنے کی ایک ایسی معقول وجہ بھی موجود ہے جس سے باقی روایات کی توجیہ بھی ہو جاتی ہے اور وہ یہ کہ افعال صلوٰۃ میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز کے احکام حرکت سے سکون کی طرف منتقل ہوتے رہے ہیں مثلاً پہلے نماز میں کلام جائز تھا پھر منسوخ ہو گیا، پہلے عمل کثیر مفسد صلوٰۃ نہ تھا پھر اسے مفسد قرار دے دیا گیا، پہلے التفات جائز تھا پھر اس کو منسوخ کر دیا گیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شروع میں رفع یدین بھی بکثرت ہوتا تھا اور ہر انتقال کے وقت مشروع تھا پھر اس میں کمی کی گئی اور صرف پانچ مقامات پر مشروع رہ گیا پھر اور کمی کی گئی اور چار جگہ مشروع رہ گیا پھر اس میں کمی ہوتی چلی گئی یہاں تک کہ وہ صرف تکبیر افتتاح کے وقت باقی رہ گیا۔ واللہ اعلم۔

اس پر بعض شوافع یہ اعتراض کرتے ہیں کہ امام بیہقیؒ نے اپنی سنن میں حضرت ابن عمرؓ سے ایک روایت اس طرح نقل کی ہے ”عن ابن عمرؓ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا افتتح الصلوة رفع يديه وإذا ركع وإذا رفع رأسه من الركوع وكان لا يفعل ذلك في السجود، فمازالت تلك صلواته حتى لقي الله تعالى“ اس سے معلوم ہوتا ہے

۱۔ کما نقله الحافظ في الفتح (ج ۲ ص ۱۸۵) حذانی معارف السنن (ج ۲ ص ۴۷۷) ۲۔

۳۔ ذکرها النیوی فی آثار السنن (ص ۱۰۱ و ۱۰۲) باب ما استدل به علی ان رفع یدین

فی الركوع واطب علیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما دام حیاً، نقلاً عن السنن الکبریٰ

للبیہقی وقال: رواه البيهقي وهو حديث ضعيف بل موضوع ۱۲۔ مرتب غفرلہ

کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری عمل تین مرتبہ رفع یدین تھا ، اور یہی طریقہ پچھلے تمام طریقوں کے لئے ناسخ تھا ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ”فما زالت تلك صلوٰتہ“ کی زیادتی انتہائی ضعیف بلکہ موضوع ہے ۔ وجہ یہ ہے کہ اس میں عصمہ بن محمد الانصاری اور عبد الرحمن بن قریش راوی انتہائی ضعیف اور متہم بالوضع ہیں ، لہذا اس روایت کا کوئی اعتبار نہیں ، اور ہو سکتا ہے جب کہ حضرت ابن عمرؓ سے یہ ثابت ہے کہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد تکبیر اقتراح کے وقت رفع یدین کیا بعد میں نہیں لے اگر یہ طریقہ منسوخ ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد آپ ایسا نہ کرتے ۔ اس اثر پر ابو بکر بن عیاش کے ضعف کا اعتراض کیا جاتا ہے لیکن اس کا جواب پیچھے دیا جا چکا ہے ۔

شافعیہ اپنے مسلک کے اثبات پر اور بھی بہت سی روایات پیش کرتے ہیں جن میں مالکؒ بن الحویرث ، حضرت ابو حمید ساعدیؒ اور حضرت وائل بن حجرؒ وغیرہ کی روایات بطور خاص قابل ذکر ہیں لیکن ہمیں ان سے بحث کرنے اور ان کا جواب دینے کی حاجت نہیں کیونکہ ہم ثبوت رفع یدین کا انکار نہیں کرتے ، البتہ ہم نے ترک رفع یدین کی روایات کو بہت سی وجوہ کی بنا پر ترجیح دی ہے ۔

ترک رفع یدین کی وجوہ ترجیح ① ترک رفع یدین کی روایات اوفیٰ بالقرآن ہیں کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے ”وَقُومُوا

يَدَيْهِ قَائِمِينَ“ جس کا تقاضا یہ ہے کہ نماز میں حرکت کم سے کم ہو ، لہذا ابن احادیث میں

۱۔ کما مرّ عن مجاہد باحالة شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۸۱) باب التکبیر للركوع والتکبیر للسجود والرفع من التکوع هل مع ذلك رفع أم لا ، وانظر المصنف لابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۳۷) من کأن رفع یدیه فی اول مرّة ثم لا يعود ۱۲ مرتباً عن ۲۔ انظر صحيح البخاری (ج ۱ ص ۱۰۲) باب رفع الیدین إذا کبر وإذا رکح وإذا رفع ۱۲ مرتباً عنی عنه ۔

۳۔ طحاوی (ج ۱ ص ۱۰۹) باب التکبیر للركوع والتکبیر للسجود والرفع من التکوع هل مع ذلك رفع أم لا ۱۲ مرتباً عنی عنه ۔

۴۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۰۵) باب رفع الیدین ۱۲ م

حرکتیں کم ہوں گی وہ اس آیت کے زیادہ مطابق ہوں گی۔

(۲) حضرت ابن مسعودؓ کی روایت میں کوئی اختلاف یا اضطراب نہیں نہ ان کا عمل اس کے خلاف منقول ہے بلکہ ان سے صرف ترک رفع ہی ثابت ہے جبکہ حضرت ابن عمرؓ کی روایتوں میں اختلاف بھی ہے اور خود ان سے ترک رفع بھی ثابت ہے۔

(۳) احادیث کے تعارض کے وقت صحابہ کرامؓ کے تعامل کو بڑی اہمیت حاصل ہوتی ہے، جب ہم اس پہلو سے دیکھتے ہیں تو حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کا عمل ترک رفع پاتے ہیں جیسا کہ ان حضرات کے آثار پیچھے ذکر کئے جا چکے ہیں اور یہ تینوں حضرات صحابہ کرامؓ کے علوم کا خلاصہ ہیں۔ ان کے مقابلہ میں جن سے رفع منقول ہے وہ زیادہ تر کمسن صحابہ ہیں جیسے حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن زبیرؓ۔

(۴) اہل مدینہ اور اہل کوفہ کا تعامل ترک رفع رہا ہے جبکہ دوسرے شہروں میں رافعین اور تارکین دونوں موجود تھے۔

(۵) نماز کی تاریخ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے افعال حرکت سے سکون کی طرف منتقل ہوئے ہیں، یہ امر بھی ترک رفع کی ترجیح کو مقتضی ہے کما بینا فی ماسبق۔

(۶) صحیح مسلم میں حضرت جابر بن سمرہؓ کی روایت ”قال خراج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال مالي اراكم رافعي ايديكم كأنها أذناب خيل شمس أسكنوا في الصلوة“ اگرچہ رفع الیدین عند السلام سے متعلق ہے (کما مر) لیکن پھر بھی اسکنوا فی الصلوة کے جملہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے رفع الیدین کو سکون فی الصلوة کے منافی قرار دیا اور سکون فی الصلوة کی ترغیب دی، لہذا اس حدیث سے حنفیہ کا استدلال اگرچہ تام نہ ہو لیکن ایک درجہ میں ان کے مسلک کی تائید ضرور ہو جاتی ہے۔

(۷) حضرت ابن مسعودؓ کی روایت کے تمام رواۃ فقیہ ہیں اور خود ان مسعودؓ رفع یدین کے تمام راویوں کے مقابلہ میں افقہ ہیں اور حدیث مسلسل بالفقہاء دوسری احادیث کے مقابلہ میں راجح ہوتی ہے۔

مناظرۃ الامام الاعظم والاوزاعی

اس سلسلہ میں اس مناظرہ کا ذکر مناسب ہوگا جو امام اعظم ابوحنیفہؒ اور امام اوزاعیؒ کے درمیان پیش آیا۔ ہوا یہ کہ ایک مرتبہ مکہ مکرمہ کے دارالحنافین میں فقیہ ائمہ امام اعظم ابوحنیفہؒ اور امام اوزاعیؒ جمع ہو گئے اور وہاں رفع یدین کا مسئلہ زیر بحث آگیا تو امام اوزاعیؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے فرمایا ”ما بالکم (و فی روایۃ ما بالکم یا اهل العراق!) لا ترفعون ایدیکم فی الصلوۃ عند الركوع وعند الرفع منه؟“ امام صاحب نے جواب دیا ”لأنجل انه لم یصح عن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم فیہ شیء رأی لم یصح سالماً عن المعارض“ اس پر امام اوزاعیؒ نے فرمایا ”کیف لا یصح؟“ وقد حدثنی الزہری عن سالم عن أبیه عن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم ”أنه کان یرفع یدیه اذا افتتح الصلوۃ وعند الركوع وعند الرفع منه“ اس پر امام اعظمؒ نے فرمایا ”وحدثنا حماد عن ابراهیم عن علقمة عن ابن مسعود“ أن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یرفع یدیه الا عند افتتاح الصلوۃ ولا یعود لشیء من ذلك“ یہ سن کر امام اوزاعیؒ نے اعتراض کیا ”حدثنا عن الزہری عن سالم عن أبیه و تقول حدثنی حماد عن ابراهیم؟“ امام اوزاعیؒ کے اعتراض کا غشاء یہ تھا کہ میری سند عالی ہے کیونکہ اس کی سند میں صحابی تک صرف دو واسطے ہیں زہری اور سالم جبکہ آپ کی سند میں صحابی تک تین واسطے ہیں حماد، ابراہیم، علقمہ، لہذا علو اسناد کی بنا پر میری روایت راجح ہے۔ اس پر امام ابوحنیفہؒ نے جواب دیا ”کان حماد افقہ من الزہری وکان ابراهیم افقہ من سالم وعلقمة لیس بدون ابن عمر فی الفقه وان کانت لابن عمر صحبة و له فضل وعبد الله هو عبد الله“ اس پر امام اوزاعیؒ خاموش ہو گئے۔ امام شری اور شیخ ابن ہمامؒ اس مناظرہ کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں ”إن أبا حنیفة رجح روایتہ بفقه

لہ ذکرہا الامام الشری فی کتابہ المبسوط (ج ۱ ص ۱۴) وابن الہمام فی الفتح (ای فتح القدیر، ج ۱ ص ۲۱۹) والبخاری فی جامع المسانید (ج ۱ ص ۳۵۲ و ۳۵۳) و المؤلف الملکی فی ”المناقب“ من طریق سلیمان الشاذکونی عن سفیان بن عیینہ (کذا فی معارف السنن ج ۲ ص ۲۹۹) مرتب عفی عنہ

الترجیح بفقہ التواۃ لا بعلو الاسناد وهو المذهب المنصور عند نالات
الترجیح بفقہ التواۃ لا بعلو الاسناد :

یہاں دو باتیں قابل نظر ہیں، ایک یہ کہ امام ابوحنیفہؒ نے جو یہ فرمایا کہ علقمہ ابن عمرؓ سے فقہ
میں کم نہیں اگرچہ حضرت ابن عمرؓ کو صحابیت کی فضیلت حاصل ہے۔ اس کی تائید اس بات سے ہوتی
ہے کہ ابو نعیم نے ”حلیۃ الاولیاء“ میں قابوس بن ابوظبیاں سے نقل کیا ہے کہ میں نے اپنے والد سے
پوچھا ”لأئی شیء کنت تأتی علقمة وتدع اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم؟ تو
ابوظبیاں نے جواب میں فرمایا ”رأیت اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم یسألون
علقمة ویستفتونہ“ اس سے علقمہ کی فقاہت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

دوسری بات یہ کہ امام ابوحنیفہؒ نے علو اسناد کے مقابلہ میں راویوں کے افقہ ہونے کو
ترجیح دی۔ ترجیح کا طریقہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ”وَرَبَّ حَامِل فَقِهٍ اِلٰی مَنْ هُوَ
افْقَه مِنْهُ“ سے ماخوذ ہے جس سے معلوم ہوا کہ راوی میں فقاہت کی صفت، ایک مطلوب اور قابل
ترجیح صفت ہے۔

پھر ”الترجیح بفقہ التواۃ لا بعلو الاسناد“ یہ صرف امام ابوحنیفہؒ ہی کا اصول
نہیں بلکہ دوسرے محدثین بھی اسے تسلیم کرتے ہیں چنانچہ امام حاکمؒ نے اپنی کتاب ”معرفۃ علوم الحدیث
(ص ۱۱) میں اپنی سند کے ساتھ علی بن خشرمؒ کا یہ قول نقل کیا ہے ”قال لنا وکیع أئی الاسناد
أحب إلیک“ الأعمش عن أبي وائل عن عبد الله“ او ”سفيان عن منصور عن

لہ اور یہ کوئی مستبعد نہیں اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ کوئی غیر صحابی فقہی مہارت میں کسی صحابی کے برابر یا اس سے
بھی بڑھ کر ہو جس کی دلیل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے ”فَرَبَّ حَامِل فَقِهٍ غَيْرِ فَقِيهِ وَرَبَّ
حَامِل فَقِهٍ اِلٰی مَنْ هُوَ افْقَه مِنْهُ“ فی حدیث ابن مسعودؓ فی مشکوٰۃ المصابیح (ص ۳۵)
الفصل الثانی من کتاب العلم (۱۲) مرتب عافاہ اللہ ۔

۲ ص ۹۸ ج ۲ ترجمۃ ۱۶۳-۱۳

۳ وذكر المحافظ فی تہذیب التہذیب (ص ۲۷۸ ج ۷) ولفظہ قال قابوس بن
الجبلیان عن ابيه: ”أدرکتُ ناسًا من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم یسألون
علقمة ویستفتونہ“ ۱۲

ابن اہیثم عن علقمة عن عبد اللہ " علی بن خشرم فرماتے ہیں کہ میں نے جواب دیا "الاعمش عن ابی وائل" تو وکیع نے فرمایا " یا سبحان اللہ ! الاعمش شیخ و ابو وائل شیخ، و سفیان فقیہ و منصور فقیہ و ابن اہیثم و علقمة فقیہ، و حدیث یتداوہ الفقہاء خیر من حدیث یتداوہ الشیوخ " اس سے معلوم ہوا کہ عام محدثین کے نزدیک بھی حدیث مسلسل بالفقہاء علو اسناد کے مقابلہ میں رائج ہے، و ہذا الخ ما اردنا ایراداً فی ہذا الیحد و اللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم و علمہ اتم و احکم۔

باب ما جاء فی التسبیح فی الركوع والسجود

"وذلك ادناه" اس پر اتفاق ہے کہ تسبیحات کے لئے کوئی عدد وجوباً متعین نہیں البتہ کم از کم تین کو مستحب کہا گیا ہے اور حدیث میں تین کی مقدار کو "ادنی" قرار دینے کا مطلب یہی ہے کہ یہ ادنی مقدار مستحب ہے نہ کہ ادنی مقدار واجب۔

"وما أتى على آية رحمة الا وقف وسأل الله" حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک قرارت کے دوران اس قسم کی دُعا کرنا نوافل کے ساتھ مخصوص ہے، جبکہ شافعیہ اور حنابلہ اسے نوافل و فرائض دونوں میں عام مانتے ہیں، ان کا استدلال حدیث باب ہی سے ہے کہ اس میں نوافل و فرائض کی کوئی تفصیل نہیں کی گئی۔

حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ امام مسلم نے بھی یہ روایت تخریج کی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ روایت باب کا واقعہ صلوٰۃ اللیل سے متعلق ہے لہذا شوافع و حنابلہ کا اس سے استدلال کرنا درست نہیں۔ واللہ اعلم

۱۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۴) باب استحباب تطویل القراءة فی صلوٰۃ اللیل، عن حذیفۃ قال صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم ذات لیلۃ فافتتح البقرة فقلت یرکع عند المائة..... پھر آگے چل کر فرماتے ہیں "إذا مرّ بأية نبيها تسبيح سبعم و إذا مرّ بسؤال سأل و إذا مرّ بتعوذ تعوذ ثم ۱۲ مرتباً عنی عنه۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنِ الْقِرَاءَةِ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ

نَهَى عَنْ لِبْسِ الْقَسِيِّ "قسي" "قس" کی طرف منسوب ہے، وہی قریۃ من قرأی مصر، بعض حضرات نے کہا کہ "قس" "قسن" سے معرب ہے زاکوسین سے بدل دیا گیا، وعلى الاحتمالین ہو ثوب من حریر۔

والمعصر "ما صبغ بالعصر، والعصر نبات معروف بالحجاز تصبغ به الثياب۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْمَنْ لَا يُقِيمُ صَلَاتَهُ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ

لَا تَجْنِي صَلَاةَ لَا يُقِيمُ الرَّجُلُ فِيهَا يَعْنِي صَلَاتَهُ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ "اقامة الصلح تعديل وطمأنینت سے کنایہ ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ نماز کا ہر رکن اتنے اطمینان سے ادا کیا جاتے کہ تمام اعضاء اپنے اپنے مقام پر مستقر ہو جائیں، حدیث مذکور کی بنا پر ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف کا مسلک یہ ہے کہ تعديل ارکان فرض ہے اور اس کے ترک سے نماز باطل ہو جاتی ہے، یہ حضرات "لا تجنئی" کے لفظ سے استدلال کرتے ہیں، نیز ان کا استدلال حضرت خلد بن رافع کے واقعہ سے بھی ہے جس میں انہوں نے تعديل ارکان کے بغیر نماز پڑھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا ارجع فصل فانك لم تصل۔

۱۔ اخرجہ البخاری بر وایۃ ابی ہریرۃ فی کتاب الاذان تحت باب امر النبی صلی اللہ علیہ وسلم الذی لا یتم رکوعہ بالاعادة (ج ۱ ص ۱۰۹) وفی کتاب الاستیذان تحت باب من رد فقال علیک السلام (ج ۲ ص ۹۲۴) وفی کتاب الایمان والذکر تحت باب اذا حثت ناسیا فی الایمان (ج ۲ ص ۹۸۶) واخرجہ احمد فی مسندہ بر وایۃ رفاعۃ بن رافع کما نقل النیموی فی آثار السنن (ص ۱۱۳) باب الاعتدال والطمأنینۃ فی الرکوع، واخرجہ الترمذی بر وایۃ ابی ہریرۃ ورفاعۃ بن رافع فی باب ما جاء فی وصف الصلوة (ج ۱ ص ۶۵) ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ تعدیل ارکان فرض تو نہیں البتہ واجب ہے یعنی اگر کوئی شخص اس کو چھوڑ دے گا تو فرضیہ صلوٰۃ تو ساقط ہو جائے گا لیکن نماز واجب الاعدادہ رہے گی امام صاحبؒ سے ایک روایت فرضیت کی اور ایک روایت سنیت کی بھی ہے لیکن مذہب مختار وجوب ہی کا ہے۔

یہ اختلاف اسی اصولی اختلاف پر مبنی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اخبار آحاد سے فرضیت کے ثبوت کے قائل نہیں بلکہ امام صاحبؒ کے نزدیک فرض اور سنت کے درمیان ایک درجہ واجب کا بھی ہے اور اخبار آحاد سے ان کے نزدیک وجوب ہی ثابت ہوتا ہے۔ جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فرض اور واجب میں کوئی فرق نہیں۔

امام ابو حنیفہؒ حدیث باب میں ”لا تجزئ“ کی یہ تشریح کرتے ہیں کہ نماز واجب الاعدادہ ہے گی، جہاں تک امام صاحبؒ کی دلیل کا تعلق ہے ان کا استدلال بھی حضرت خلد بن رافعؓ ہی کے واقعہ سے ہے جو ترمذیؒ میں حضرت رفاعہ بن رافعؓ نے بھی نقل کیا ہے، اس میں جہاں تعدیل ارکان کے ترک پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان موجود ہے ”فارجع فصل فانك لم تصل“ وہاں تعدیل ارکان کی تاکید کے بعد آخر میں آپ کا یہ ارشاد بھی موجود ہے ”فاذا فعلت ذلك قد تمت صلوٰتک وان انتقصت منه شیئاً انتقصت من صلوٰتک“ اس میں آپؐ نے تعدیل ارکان کے ترک پر بطلان صلوٰۃ کا حکم نہیں لگایا بلکہ نقصان کا حکم لگایا اور صحابہ کرامؓ نے بھی اس کا مطلب یہ سمجھا کہ تعدیل کے ترک سے پوری نماز باطل نہیں ہوگی البتہ اس میں شدید نقصان آجائے گا چنانچہ ترمذیؒ ہی کی روایت میں یہ واقعہ بیان کرنے کے بعد آخر میں راوی نے کہا ہے ”وکان هذا اهلون عليهم من الاولى انہ من انتقص من ذلك شیئاً انتقص من صلوٰتہ ولم تذهب کلھا“

۱۔ (ج ۱ ص ۶۳) باب ما جاء فی وصف الصلوٰۃ

۲۔ قال الشیخ البغوری فی معارف السنن (ج ۳ ص ۱۳۳) باب ما جاء فی وصف الصلوٰۃ (قال شیخ مشائخنا الشیخ محمود حسن الدیوبندی رحمہ اللہ : ان الشافعی ومن وافقه قد فهموا من قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم ”صل فانك لم تصل“ ما فهمه الصحابة قبل بیان النبی صلی اللہ علیہ وسلم من نفی القحۃ والوجنیۃ رحمہ اللہ فہم منه ما فہوا بعد بیانہ صلی اللہ علیہ وسلم من نفی الکمال والتام ، فاذا ترایتہما شئت الآن ۱۰۰ ۱۰۰ رب غفی عنہ ۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

البتہ یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ عام طور پر فقہاء حنفیہ یہ لکھتے ہیں کہ واجب وہ مامور بہ

ہوتا ہے جو یا قطعی الثبوت نہ ہو یا قطعی الدلالة نہ ہو، اور جو مامور بہ قطعی الثبوت بھی ہو اور قطعی الدلالة بھی ہو وہ فرض ہوتا ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ فرض اور واجب کی یہ تفریق ہمارے لحاظ سے درست ہو لیکن صحابہ کرامؓ کے لحاظ سے ہر مامور بہ فرض ہونا چاہئے کیونکہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے براہ راست تمام مامورات کا حکم سنا، لہذا تمام مامورات ان کے لحاظ سے قطعی الثبوت ہیں، لہذا تعدیل ارکان بھی صحابہ کرامؓ کے نزدیک فرض ہونی چاہئے تھی نہ کہ واجب پھر انہوں نے اس پر واجب کا حکم کیسے لگایا؟

اس اعتراض کا جواب علامہ بحر العلومؒ نے "مسائل الأركان" میں دیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت حنفیہ کے نزدیک واجب کا ثبوت دو طریقے سے ہوتا ہے، بعض مرتبہ تو واجب اس طرح ثابت ہوتا ہے کہ مامور بہ قطعی الثبوت نہیں ہوتا اس کے بارے میں تو یہ کہنا درست ہے کہ وہ صرف ہمارے لئے واجب ہے اور صحابہ کرامؓ جن کو وہ حکم قطعی الثبوت طریقہ سے پہنچا ان کے لئے واجب نہیں بلکہ فرض ہے، لیکن واجب کی دوسری قسم یہ ہے کہ اس میں خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات کی تصریح فرمادی کہ اس کا ترک مبطل عمل نہیں بلکہ منقص عمل ہے۔ اس قسم کے واجب میں ہمارے اور صحابہ کرامؓ کے درمیان کوئی فرق نہیں، وہ صحابہ کے حق میں بھی واجب تھا اور ہمارے حق میں بھی واجب ہے، تعدیل ارکان اسی دوسری قسم میں داخل ہے۔ واللہ اعلم

بہر حال تعدیل ارکان کی فرضیت و وجوب کے سلسلہ میں ائمہ ثلاثہ اور امام ابوحنیفہؒ کا یہ اختلاف دنیاوی حکم اور عمل کے اعتبار سے کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتا کیونکہ نماز ہر ایک کے نزدیک واجب الاعدادہ رہتی ہے۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا يَقُولُ الرَّجُلُ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ

منفرد کے بارے میں اتفاق ہے کہ وہ تسمیع اور تحمید دونوں کرے گا نیز مقتدی کے بارے میں بھی اتفاق ہے کہ وہ صرف تحمید کرے گا، البتہ امام کے بارے میں اختلاف ہے، شافعیہ امام اسحاقؒ اور ابن سیرینؒ کا مسلک یہ ہے کہ وہ بھی منفرد کی طرح تسمیع و تحمید دونوں کو جمع کرے گا۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور مشہور روایت کے مطابق امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ امام صرف تسمیع کرے گا۔

شافعیہ کا استدلال حضرت علیؓ کی حدیث باب سے ہے ”قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا رفع رأسہ من الركوع قال سمع اللہ لمن حمدہ ربنا وذلک الحمد الخ“ حنفیہ کا استدلال اگلے باب (باب منہ آخر، اُئی من باب ما یقول الرجل اذا رفع رأسہ من الركوع) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا قال الامام سمع اللہ لمن حمدہ فقولوا ربنا وذلک الحمد الخ“ اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے امام اور مقتدی کے وظائف الگ الگ مقرر فرما کر تقسیم کر دی ہے اور تقسیم شرکت کے منافی ہے، اور حضرت علیؓ کی حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ وہ حالت افراد پر محمول ہے واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي وَضْعِ الْيَدَيْنِ قَبْلَ الرُّكْبَتَيْنِ فِي السُّجُودِ

اکثر نسخوں میں ترجمہ الباب کے الفاظ یہی ہیں لیکن بعض نسخوں میں یہاں ”وضع الركبتين قبل اليدين“ مذکور ہے اور یہی صحیح ہے، اس لئے کہ حدیث باتیں اسی صورت کا بیان ہے۔
 یضع رکبتہ قبل ید یدہ“ اس حدیث کے مطابق جمہور کا مسلک یہ ہے کہ سجدہ میں جاتے وقت گھٹنوں کو پہلے زمین پر رکھا جائے اور ہاتھوں کو بعد میں، چنانچہ جمہور کے نزدیک اصول یہ ہے کہ جو عضو زمین سے قریب تر ہو وہ زمین پر پہلے رکھا جائے ”ثم الاقرب فالاقرب“ چنانچہ ترکیب یہ ہوگی کہ پہلے گھٹنے زمین پر رکھے جائیں گے پھر ہاتھ پھر ناک پھر پیشانی اور اٹھتے وقت اس کے برعکس۔

البتہ امام مالکؒ کے نزدیک مسنون یہ ہے کہ ہاتھوں کو گھٹنوں سے پہلے زمین پر رکھا جائے۔ ان کا استدلال اگلے باب (باب آخر منہ) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث سے ہے۔ ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: یعمد احدکم فی ید برک فی صلوٰتہ بشی الجمل“ اس میں ”یعمد“ سے پہلے ہمزہ استفہام انکاری محذوف ہے۔ اور مطلب یہ ہے کہ نماز میں اونٹ کی طرح نہ بیٹھنا چاہئے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے گھٹنے پہلے زمین پر رکھنے کی نکتہ ثابت ہوتی ہے کیونکہ اونٹ بیٹھتے وقت پہلے گھٹنے ہی زمین پر رکھتا ہے لہذا گھٹنوں کو پہلے زمین پر

ٹیکنا پسندیدہ ہوا۔

جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ حدیث امام ترمذیؒ کی تصریح کے مطابق ضعیف ہے کیونکہ محمد بن عبد اللہ بن الحسن کا سماع ابو الزناد سے مشکوک ہے نیز اس حدیث کے ایک راوی جو دوسرے طریق میں آئے ہیں یعنی عبد اللہ بن سعید المقبریؒ، وہ ضعیف ہیں، دوسرے اگر یہ روایت صحیح ہو تب بھی اس سے جمہور ہی کا مسلک ثابت ہوتا ہے نہ کہ امام مالکؒ کا، کیونکہ اونٹ بیٹھے وقت اپنے ہاتھوں کو پہلے زمین پر رکھتا ہے یہ اور بات ہے کہ اس کے ہاتھوں میں بھی گھٹنے ہوتے ہیں، لہذا اب اس ممانعت کا مطلب یہ ہوگا کہ ہاتھ پہلے نہ رکھے جائیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي السُّجُودِ عَلَى الْجَبْهَةِ وَالْأَنْفِ

كان اذا سجد امكن انفه وجبهته الارض اس بات پر اتفاق ہے کہ سجدہ سات اعضاء سے ہوتا ہے، یدین، رگبتین، قدمین اور وجہ۔ پھر وجہ میں تفصیل ہے۔ اس پر تو اتفاق ہے کہ پیشانی اور ناک دونوں کا ٹیکنا مسنون ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ ان میں سے کسی ایک پر اقتصار جائز ہے یا نہیں۔

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک ان میں سے کسی ایک پر اقتصار درست نہیں بلکہ پیشانی اور ناک دونوں کا ٹیکنا واجب ہے۔

شافعیہ نیز اکثر مالکیہ اور صاحبین کے نزدیک پیشانی کا ٹیکنا ضروری ہے اقتصار علی الانف جائز نہیں۔

امام ابو حنیفہؒ اور بعض مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ چہرہ کا جو حصہ بھی ہیئت تعظیم کے ساتھ زمین پر رکھ دیا جائے اس سے سجدہ ادا ہو جاتا ہے۔ ہیئت تعظیم کی قید اس لئے لگائی گئی کہ اگر ہیئت مخفیہ کے ساتھ چہرہ کا کوئی حصہ زمین پر رکھا جائے تو اس سے سجدہ ادا نہیں ہوگا، چنانچہ اگر صرف رخصا یا ٹھوڑی زمین پر رکھی جائے تو سجدہ نہ ہوگا۔ اس تشریح کے مطابق امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پیشانی اور ناک میں سے کسی ایک پر اکتفا کرنے سے سجدہ ہو جائے گا لیکن یہ اقتصار علی احدہما امام صاحبؒ کے نزدیک مکروہ ہے۔

بہر حال ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک اقتصار علی الانف جائز نہیں ہے۔ یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جبہ اور انف دونوں

پر سجدہ کرنا ثابت ہے اور آپ سے اس کے خلاف کا ثبوت نہیں۔ جہاں تک شافعیہ و مالکیہ اور صاحبین کے نزدیک اقتصار علی الجنبہ کے جواز کا تعلق ہے اس سلسلہ میں ان کا کہنا یہ ہے کہ حضرت عباسؓ کی روایت میں سات اعضاء پر سجدہ کا ذکر ہے کفین، رکبتین، قدمین اور وجہ۔ سجدہ علی الوجہ پیشانی رکھنے سے متحقق ہو جائے گا لہذا اقتصار علی الجنبہ درست ہوگا لیکن اقتصار علی الانف درست نہ ہوگا کیونکہ صرف اس کے زمین پر لگانے سے سجدہ علی الوجہ متحقق نہ ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ قرآن کریم میں لفظ سجود کا امر آیا ہے اور لفظ ”سجود“ کے معنی ”وضع الوجہ علی الأرض بمالاسخریۃ فیہ“ کے ہیں لہذا صرف ناک رکھ دینے یا صرف پیشانی رکھ دینے سے یہ مفہوم ادا ہو جاتا ہے۔

لیکن یہ امام صاحبؒ کا قول قدیم ہے ورنہ امام صاحبؒ سے بہ میں امام مالکؒ اور صاحبین کے قول کی طرف رجوع ثابت ہے اور یہی قول مفتیؒ یہ بھی ہے کہ اقتصار علی الجنبہ سے تو نماز ہو جائے گی لیکن اقتصار علی الانف سے نہیں ہوگی۔ وارث اعلم

کیفیت وضع الیدین فی السجود :

وضع یدیه حد و منکبہ۔ اس بارے میں بعض روایات میں ”وضع یدیه حد اذنیہ بعض میں کانت یدیاہ حیا لاذنیہ“ بعض میں ”سجد بین

۱۔ جامع ترمذی (ج ۱ ص ۵۹) باب ما جاء فی السجود علی سبعة اعضاء۔ ۱۲

۲۔ دل علی مشروعیۃ وضع الیدین حد اذ المنکبین والیہ ذهب الشافعی کما ذکرہ النووی فی شرح مسلم وعند الامام ابی حنیفۃ السنۃ فی السجود وضع الوجہ بین الکفین و بلفظ اخر وضع الیدین حد اذ الاذنین وهو مذهب احمد کما فی المغنی (ہکذا فی معارف السنن ج ۳ ص ۳۵ و ۳۶) مرتب عفی عنہ

۳۔ عند اسماعیل فی مسندہ (کذا فی معارف السنن ج ۳ ص ۳۶) ۱۲ مرتب

۴۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۲۵) باب وضع الیدین فی السجود ابن یزید ان یكون۔ م

۵۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۷۳) باب وضع یدیه الیمنی علی الیسری بعد تکبیرۃ الاحرام تحت صدرہ فوق سترتہ و وضعہما فی السجود علی الارض حد و منکبہ۔ م

کفّیہ " اور بعض میں " اذ اسجد وضع وجهہ بین کفّیہ " آیا ہے۔ تطبیق اس طرح ہو سکتی ہے کہ ہاتھوں کا وہ حصہ جو کلائی سے متصل ہے اسے منکبین کے مقابل رکھا جائے اور بقیہ حصہ کو اذنین اور وجہ کے مقابل، اس طرح تمام روایات اپنے اپنے محل پر فٹ ہو جائیں گی۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْإِقْعَاءِ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ

لَا تَقَعُ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ " اقعار کی دو تفسیریں کی گئی ہیں ایک یہ کہ آدمی الیتین پر بیٹھے اور اپنے پاؤں کو اس طرح کھڑا کر لے کہ گھٹنے شانوں کے مقابل آجائیں اور اپنے دونوں ہاتھوں کو زمین پر ٹیک لے۔ اس معنی کے لحاظ سے اقعار باتفاق مکروہ ہے۔ اور دوسری تفسیر یہ ہے کہ دونوں پاؤں کو پنجوں کے بل کھڑا کر کے ایڑیوں پر بیٹھا جائے۔ اس دوسرے معنی کے لحاظ سے اقعار کے بارے میں اختلاف ہے۔ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ بھی علی الاطلاق مکروہ ہے البتہ امام شافعیؒ اس کو سجدتین کے درمیان سنت کہتے ہیں اور ان کے سنت کہنے کا مطلب یہ ہے کہ سجدتین کے درمیان دونوں طریقے مسنون ہیں افراش بھی اور اقعار بھی۔ ان کا استدلال اگلے باب (باب فی رخصۃ فی الاقعاء) میں طاووسؒ کی روایت سے ہے " قلنا لابن عباسؓ فی الاقعاء علی القدمین قال ہی السنۃ فقلنا انما النراہ جفاء بالرجل ؟ قال بل ہی سنۃ نبیکم، جہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ خطابؒ نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے اور بعض حضرات نے اس کو منسوخ کہا ہے چنانچہ مؤطا امام محمدؒ میں حضرت مغیرہ بن حکم سے مروی ہے فرماتے ہیں " رأیت ابن عمرؓ یجلس علی عقبیہ بین السجدة تین فی الصلوۃ فذکرت لہ فقال انما فعلتہ منذ اشتکت " اس سے معلوم ہوا کہ یہ عمل اصل میں تو خلاف سنت

۱ طحاوی (ج ۱ ص ۱۲۵) باب وضع الیدین فی السجود اثنین یعنی ان یكون ۱۲

۲ " لا تقع " بضم التاء وسكون القاف صيغة النهی من افعال ۱۲ مرتب

۳ (ص ۱۱۳) باب المجلس فی الصلوۃ وانظر المؤطا للإمام مالک بتغییر فی اللفظ (ص) العمل

فی المجلس فی الصلوۃ ۱۳ مرتب

تھا لیکن حضرت ابن عمرؓ نے مرض کے عذر کی بنا پر ایسا کیا تھا، اور حضرت ابن عمرؓ کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ ابن عباس کے مقابلہ احفظ السنۃ ہیں۔

خود جمہور کی دلیل حدیث باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے جو آپ نے حضرت علیؓ سے ارشاد فرمایا ”لَا تَقْعُ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ“ لیکن امام ترمذیؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اس حدیث کا مدار حارث اغور پر ہے جو ضعیف ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث دوسری متعدد روایات سے مؤید ہے جن میں سے بعض صحیح اور حسن بھی ہیں خصوصیت سے ان میں سے ایک روایت مستدرک حاکم کی ہے جو بلاشبہ صحیح ہے ”نہانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الاقعاء فی الصلوۃ“

اس کے علاوہ یہ حدیث تعامل صحابہؓ سے بھی مؤید ہے کیونکہ صحابہ کرامؓ یہ حضرت ابن عباسؓ کے سوا کوئی بھی اقتدار کا قائل نہیں ہے اور ان کے قول میں بھی یہ تاویل کی جاسکتی ہے کہ سنت سے مراد حالت عذر کی سنت ہے۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا يَقُولُ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ

كَانَ يَقُولُ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ : اللَّهُمَّ اغْضُ لِي وَارْحَمْنِي وَلَجِبْرَتِي وَاهْدِنِي وَارْزُقْنِي ” شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک سجدتین کے درمیان یہ ذکر فرائض و نوافل دونوں میں مسنون ہے جبکہ حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک فرائض میں کوئی ذکر مسنون نہیں، حدیث باب کو احناف و مالکیہ نے تطوع پر محمول کیا ہے۔

البتہ بعض حنفیہ نے فرائض میں بھی اس ذکر کو پڑھنا بہتر قرار دیا ہے چنانچہ قاضی تنہا اللہ پانی پتی نے ”مالا ید منہ“ میں اسی کو بہتر قرار دیا ہے، نیز حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ میری رائے میں اختلاف سے بچنے کے لئے اس کا پڑھنا بہتر ہے کیونکہ حنفیہ کے نزدیک یہ جائز تو ہے ہی صرف سنیت میں کلام ہے لہذا سجدتین کے درمیان اعتدال اور اطمینان کا یقین حاصل کرنے کے لئے اس کا پڑھنا ہی مناسب ہے ”وبالاحص فی ہذا العصر الذی قلما یعتنی فیہ بالاطمینان فی الجلسۃ“

بَاب مَا جَاءَ فِي الْإِعْتِمَادِ فِي السُّجُودِ

اشتكى اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الى النبي صلى الله عليه وسلم مشقة السجود عليهم اذا اتفروا جوا، یعنی ہم جب اپنے ہاتھوں کو پہلو سے دور رکھیں اور کہنیوں کو زمین سے بلند رکھیں تو سجدہ طویلہ کی صورت میں اس میں مشقت ہو جاتی ہے۔
فقال استعينوا بالتركيب، مطلب یہ ہے کہ جب تھک جاؤ تو کہنیاں گھٹنوں سے ملا کر استراحت کر لو۔

ترمذی کے موجودہ نسخوں میں ترجمہ الباب اور روایت اسی طرح ہے جس کی تشریح کی گئی البتہ بعض قدیم نسخوں میں ترجمہ الباب اس طرح قائم کیا گیا ہے ”باب ما جاء في الاعتماد اذا قام من السجود“ اور روایت میں ”اذ اتفروا جوا“ کے الفاظ بھی نہیں ہیں۔ اس صورت میں اس حدیث کا تعلق سجدہ سے نہیں بلکہ رفع من السجود کے وقت سے ہے اور مشقت کا مطلب یہ ہے کہ اگر ایسی صورت میں گھٹنوں سے مدد لے لیا کرو یعنی ہاتھوں سے گھٹنوں پر زور دیکر کھڑے ہو جایا کرو۔ لیکن موجودہ نسخوں کا ترجمہ الباب اور اسی کی روایت زیادہ راجح ہے، اول تو اس لئے کہ صحیح روایات میں ”اذ اتفروا جوا“ کے الفاظ موجود ہیں کما عند ابی داؤد، دوسرے اگر یہ لفظ موجود نہ ہو تب بھی ”مشقة السجود“ کے الفاظ دلالت کر رہے ہیں کہ سوال ہیئت سجدہ سے متعلق تھا نہ کہ رفع من السجود سے۔ واللہ اعلم۔

بَابُ كَيْفِ النَّهْضِ مِنَ السُّجُودِ

فكان اذا كان في وتر من صلواته لم ينهض حتى يستوي جالساً، اس باب سے امام ترمذی کا مقصود جلسۂ استراحت کو ثابت کرنا ہے۔ حدیث باب جلسۂ استراحت کی اصل اور اس کے ثبوت میں واحد حدیث ہے۔ چنانچہ اس سے استدلال کر کے امام شافعی پہلی اور تیسری رکعت میں سجدہ سے فراغت کے بعد جلسۂ استراحت کو مسنون قرار دیتے ہیں۔

۱۔ (ج ۱ ص ۱۳۰) باب السخنة في ذلك (بعد بآ صفة السجود) لكن وقع في رواية ابی داؤد ”اذ اتفروا جوا“ من ”انفعال“ لا ”اذ اتفروا جوا“ من تفعل ۱۲ مرتب عن

اس کے برخلاف امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک جلسۂ استراحت مسنون نہیں اس کے بجائے سیدھا کھڑا ہو جانا افضل ہے، البتہ حنفیہ کی کتابوں میں یہ تصریح موجود ہے کہ یہ عمل جائز ہے چنانچہ علامہ شامیؒ نے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص پہلی اور تیسری رکعت میں جلسۂ استراحت کی مقدار بیٹھ جائے تو اس پر سجدہ سہو واجب نہیں۔

امام احمد بھی اصح قول کے مطابق حنفیہ کے ساتھ ہیں۔ بعض حضرات نے اگرچہ یہ کہا ہے کہ انہوں نے آخر میں امام شافعیؒ کے مسلک کی طرف رجوع کر لیا تھا لیکن اس کے بارے میں حضرت شاہ صاحب نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں کہ ان کا یہ رجوع عدم جواز سے جواز کی طرف تھا نہ کہ جواز سے سنیت کی طرف۔ بہر حال جلسۂ استراحت کے مسئلہ میں جمہور ایک طرف ہیں اور امام شافعیؒ ایک طرف۔

جمہور کا استدلال صحیح بخاری میں مسی فی الصلوٰۃ کی حدیث سے ہے جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خلا بن رافعؓ کو نماز کا صحیح طریقہ بتاتے ہوئے سجدہ کی تعلیم کے بعد فرمایا ”ثم ارفع حتی تستوی قائمًا ثم افعل ذلك في صلوٰتک کلّھا“ اس میں آپؐ نے دوسرے سجدہ کے بعد نماز کی ہر رکعت میں سیدھا کھڑا ہونے کا حکم دیا اور بیٹھنے کا ذکر نہیں فرمایا، قعدۂ اولیٰ اور قعدۂ اخیرہ والی رکعتوں کو خارج کرنے کے بعد ظاہر ہے یہ حکم پہلی اور تیسری رکعت پر ہی لگے گا۔

اس حدیث کو امام بخاریؒ نے ایک دوسرے طریق سے بھی روایت کیا ہے اس میں ”حتی تستوی قائمًا“ کے بجائے ”حتی تطمئن جالسًا“ کے الفاظ آتے ہیں، لیکن خود حافظ ابن حجرؒ نے اقرار کیا ہے کہ یہ کسی راوی کا وہم ہے اور صحیح روایت ”حتی تستوی قائمًا“ ہی ہے نیز امام بخاریؒ کا صنیع اسی کی تائید کرتا ہے۔

۱۔ (ج ۲ ص ۹۸۶) کتاب الایمان والنذور باب اذا حنت ناسیا فی الایمان ۱۲

۲۔ صحیح بخاری (ج ۲ ص ۹۲۴) کتاب الاستیذان باب من ردّ فقال علیک السلام

۳۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۲۳۱)

۴۔ اس لئے کہ ”حتی تطمئن جالسًا“ والی روایت تخریج کرنے کے بعد امام بخاریؒ فرماتے ہیں ”و

قال ابواسامۃ فی الاخر حتی تستوی قائمًا“ مرتب عفی عنہ۔

جہور کا اپنے مسلک پر دوسرا استدلال اگلے باب (باب منہ ایضاً) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے ہے ”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینہض فی الصلوۃ علی صدور قدیمیہ“ لیکن اس حدیث کی سند پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس میں خالد بن الیاس ضعیف ہے چنانچہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں ”وخالد بن الیاس ضعیف عند اہل الحدیث“۔

شیخ ابن ہمامؒ نے فتح القدیر میں اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہ حدیث ضعیف ہونے کے باوجود تعامل صحابہ کرامؓ سے مؤید ہے اس لئے قابل قبول ہے، چنانچہ مصنفؒ ابن ابی شیبہؒ میں حضرت ابن مسعودؓ کے بارے میں مروی ہے کہ ”عن عبد الرحمن بن زید قال کان عبد اللہ ینہض فی الصلوۃ علی صدور قدیمیہ“ اور یہی مضمون ابن ابی شیبہؒ نے حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن الزبیرؓ کے بارے میں بھی نقل کیا ہے اور امام شعبیؒ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے ”ات عمر وعلیا واصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کانوا ینہضون فی الصلوۃ علی صدور اقدامہم“ نیز حضرت نعمان بن عیاشؒ کا یہ قول بھی ابن ابی شیبہؒ نے نقل کیا ہے ”ادرکت غیر واحد من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فکان اذا رفع رأسہ من السجدة فی اول رکعة والثالثة قام کما ہولم یجلس“ اور یہی مضمون مصنفؒ عبد الرزاقؒ میں حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے بھی مروی ہے۔ ان تمام حضرات صحابہؓ کے عمل سے حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت مؤید ہو جاتی ہے۔ اور یہ تمام حضرات وہ ہیں جو مالک بن انجورؒ کے مقابلہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت سے زیادہ مستفید ہوئے۔

جہاں تک حضرت مالک بن حویرثؒ کی روایت باب کا تعلق ہے اس کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ بیان جواز یا محالیت غدر پر مجہول ہے، یہ ثابت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم آخری عمر میں متبہن ہو گئے تھے، ہو سکتا ہے کہ یہ اسی زمانہ کا واقعہ ہو ورنہ اگر یہ سنت صلوۃ ہوتی تو ہرگز صحابہ کرامؓ اسے نہ چھوڑتے۔ واللہ اعلم

۱۔ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۳۹۴) من کان ینہض علی صدور قدیمیہ۔ اور مصنف عبد الرزاقؒ میں یہ اثر عبد الرحمن بن یزیدؒ کی روایت سے اس طرح مروی ہے ”عن عبد اللہ بن مسعودؓ فی الصلوۃ فرأیتہ ینہض لا یجلس قال ینہض علی صدور قدیمیہ فی الركعة الاولى والثالثة“ (ج ۲ ص ۱۷۸ و ۱۷۹) رقم ۲۹۶۶، باب کیف ینہض من السجدة الآخرة من الركعة الاولى والثانية ۱۲ تب ۱۲ حوالہ بالا ۱۲

۲۔ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۳۹۵) من کان یقول اذا رفعت رأسک من السجدة الثانية فی الركعة الاولى فلا تجلس ۱۱ ۱۱ حوالہ بالا ۱۱

۳۔ (ج ۲ ص ۱۷۹) رقم ۲۹۶۸ باب کیف ینہض من السجدة الآخرة ومن الركعة الاولى والثانية ۱۱

بَابُ مَا جَاءَ فِي الشَّهَدِ

تشہد کے الفاظ چوبیس صحابہ کرامؓ سے مروی ہیں اور ان سب کے الفاظ میں تھوڑا تھوڑا فرق ہے، اس پر اتفاق ہے کہ ان میں سے جو صیغہ بھی پڑھ لیا جائے جائز ہے البتہ افضلیت میں اختلاف ہے۔

حنفیہ و حنابلہ نے حضرت ابن مسعودؓ کے معروف تشہد کو ترجیح دی ہے جو حدیث باب میں مذکور ہے ”عن عبد اللہ بن مسعودؓ قال : علمنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قعدنا فی الركعتین ان نقول ”التحيات لله والصلوات والطيبات الخ“ امام مالکؒ نے حضرت عمر فاروقؓ کے تشہد کو ترجیح دی ہے التحيات لله الناكيات لله الطيبات الصلوات لله السلام عليك الخ (والباقي كتشهد ابن مسعودؓ)

امام شافعیؒ نے حضرت ابن عباسؓ کے تشہد کو ترجیح دی ہے جو اگلے باب (باب منہ ایضاً) میں مروی ہے ”قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا التشهد كما يعلمنا القرآن فكان يقول التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله سلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته سلام علينا الخ (والباقي كتشهد ابن مسعودؓ)۔“

تشہد ابن مسعودؓ کی وجہ ترجیح | ① حضرت ابن مسعودؓ کی روایت جو اصح مافی الباہیٰ کما صرح بہ الترمذی ۔

② یہ ان معدودے چند روایات میں سے ہے جو تمام صحاح ستہ میں مروی ہیں اور کمال یہ ہے کہ اس تشہد کے الفاظ میں کہیں سرمو اختلاف نہیں، جبکہ دوسرے تمام تشہد کے الفاظ میں اختلاف موجود ہے وذلك نادر جداً ۔

۱ عن عبد الرحمن بن القاري انه سمع عمر بن الخطاب وهو على المنابر يعلم الناس التشهد يقول : قولوا التحيات لله الناكيات الخ . مؤطاً امام مالك (ص ۷۲) ،
التشهد في الصلوة ۱۲ مرتب عفی عنه

۲ انظر صحيح البخاري (ج ۱ ص ۱۱۵) باب التشهد في الآخرة ، وصحيح مسلم (ص ۱۷۳) باب التشهد في الصلوة ، وسنن النسائي (ج ۱ ص ۱۷۴) كيف التشهد الاول ، وسنن أبي داود (ج ۱ ص ۱۳۹) باب التشهد ، وسنن ابن ماجه (ص ۶۴) باب ما جاء في التشهد ۱۲ مرتب عفی عنه

۳) اس میں حضرت ابن مسعودؓ نے تصریح کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے اس تشہد کی تعلیم میرا ہاتھ پکڑ کر دی تھی جو شدتِ اہتمام پر دل ہے بلکہ یہ روایت مسلسل باخذا لید بھی ہے۔

۴) امام محمدؒ نے مؤطا میں لکھا ہے کہ ”کان عبد اللہ بن مسعودؓ یکرۃ ان یناد فیہ حرف او ینقص منہ حرف“ اس سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے اس تشہد کو کتنے اہتمام سے یاد کیا تھا اور ان کی نظروں میں اس کی کتنی اہمیت تھی۔

۵) اس کا ثبوت صیغۂ امر کے ساتھ ہوا ہے چنانچہ احادیث میں اس کے لئے ”فلیقل“ ”قولوا“ اور ”فقولوا“ کے الفاظ آئے ہیں ”بخلاف غیرہ فانہ مجتہد حکایۃ“ ان کے علاوہ بھی بہت سی وجوہ ترحیح موجود ہیں جن کے بیان کی یہاں گنجائش نہیں۔

التحیات للہ والصلوات والطیبات ”حنفیہ کی کتب فقہ میں معروف ہے کہ یہ جملہ معراج کے وقت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا، اور السلام علیک ایتھا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ“ اللہ تعالیٰ کا جواب تھا جس کے جواب میں آپؐ نے ”السلام علینا ائمہ“ فرمایا اور اسی موقع پر حضرت جبریل علیہ السلام نے اشہد ان لا الہ الا اللہ ائمہ کہا، گویا یہ ایک طرح کا مکالمہ تھا جو شب معراج میں ہوا۔ لیکن اس واقعہ کی سند کی تحقیق نہیں ہو سکی، البتہ علاء ابن نجیمؒ نے فرمایا کہ مصلیٰ کو نماز میں ان الفاظ کی ادائیگی کے وقت اس مکالمہ کا تصور نہ کرنا چاہئے

۱۔ کما فی روایۃ مسلم (ج ۱ ص ۱۷۴) باب التَّشْهَدُ فی الصَّلَاةِ ”علمنی رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم التَّشْهَدُ کفی بین کفّیہ کما یعلمنی السورۃ من القرآن ائمہ“ ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ کما صرح العلامة البنوری فی معارف السنن (ج ۳ ص ۹۱) ۱۲ م

۳۔ (ص ۱۱۱) باب التَّشْهَدُ فی الصَّلَاةِ۔ ۱۲ م

۴۔ کما فی روایۃ أبی داؤد (ج ۱ ص ۱۳۹) باب التَّشْهَد۔ ۱۲ م

۵۔ کما فی روایۃ النسائی (ج ۱ ص ۱۷۳) باب کیف التَّشْهَدُ الاوّل ۱۲ م

۶۔ حوالہ بالا

۷۔ من شاء فلیطالع معارف السنن (ج ۳ ص ۹۰ الی ۹۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۸۔ حکاہ علی القاری عن ابن عبد الملک فی المرقاة (ج ۱ ص ۵۵۶) کذا نقل فی معارف السنن (ج ۳ ص ۱۲)

بلکہ یہ تصور کرنا چاہئے کہ وہ اپنی طرف سے یہ باتیں کہہ رہا ہے گویا مُصلیٰ کو ان الفاظ کی ادائیگی بطور انشاء کرنی چاہئے۔

السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ ” روایات کی بھاری تعداد میں یہ جملہ اسی طرح منقول ہے لیکن ایک روایت میں حضرت ابن مسعودؓ تشہد بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں ” وَهُوَ (ای ہذا) التَّشْهَدُ حِينَ مَا كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (بین ظہراً نديناً) قَبْضَ قَلْبِنَا السَّلَامُ عَلَى النَّبِيِّ ”

اس کی بناء پر بعض اہل ظاہر نے یہ کہہ دیا کہ صیغہ خطاب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے منسوخ ہے، لیکن محققین نے اس کی تردید کی ہے اس لئے کہ یہ روایت اگر صحیح بھی ہو تب بھی ان روایات کثیرہ کا مقابلہ نہیں کر سکتی جن میں صیغہ خطاب وارد ہوا ہے نیز صحابہ کرامؓ کا تعامل بھی صیغہ خطاب ہی پر ہے لہذا محض ایک روایت کی بناء پر تو اتر کو نہیں چھوڑا جاسکتا، بعض حضرات نے فرمایا کہ اس روایت میں مجاہد اور ان کے امثال سے غلطی ہوئی ہے، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے کسی ایک موقع پر غائب کا صیغہ استعمال کیا ہو اور اس سے بیان جواز مقصود ہو۔ بہر حال تشہد میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر خطاب کے صیغہ کے ساتھ سلام بھیجا جانا یا واقعہ معراج کی یاد کے طور پر ہے یا یہ آپ کی خصوصیت ہے واللہ اعلم۔

بَابُ كَيْفِ الْجُلُوسِ فِي التَّشْهَدِ

قعدہ کی دو ہیئتیں احادیث سے ثابت ہیں۔ ایک ”افتراش“ یعنی بائیں پاؤں کو بچھا کر اس پر بیٹھ جانا اور دائیں پاؤں کو کھڑا کر لینا، اور دوسرے ”تورک“ یعنی بائیں پاؤں کو لہجے پر بیٹھ جانا اور دونوں پاؤں دائیں جانب باہر نکال لینا جیسا کہ حنفی عورتیں بیٹھتی ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک مرد کے لئے قعدہ اولیٰ اور قعدہ اخیرہ دونوں میں افتراش افضل ہے، جبکہ امام مالکؒ کے نزدیک دونوں میں تورک افضل ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک جس قعدہ

لہ اخرجہ ابن ابی شیبۃ بہذا الطريق ”حدّ ثنا ابو نعیم قال حدّ ثنا سیف ابن ابی سلیمان قال سمعت مجاہداً یقول حدّ ثنا عبد اللہ بن سنجع قال سمعت ابن مسعودؓ یقول ”علمنی ائمہ“ مصنف ابن ابی شیبۃ (ج ۱ ص ۲۹۲) فی التَّشْهَدِ فی الصَّلَاةِ کَیْفَ هُوَ بِمِ

کے بعد سلام ہو اس میں تو رک اور جس قعدہ کے بعد سلام نہ ہو اس میں افتراش افضل ہے، اور امام احمدؒ کے نزدیک ثنائی یعنی دو رکعت والی نماز میں افتراش افضل ہے اور رباعی نماز کے صرف قعدہ اخیرہ میں تو رک افضل ہے۔

افضلیت تو رک کے قائلین کا استدلال ترمذی میں حضرت ابو حمید ساعدی کی روایت سے ہے، اس کے آخری الفاظ یہ ہیں ”حتی کانت الساکعة التي تنقضي فيها صلوة اخر رجله اليسرى وقعد على شقه متوسكا ثم سلم“

اس کا جواب دیتے ہوئے امام طحاویؒ نے اس کی سند پر بھی کلام کیا ہے اور اسے ضعیف قرار دیا ہے لیکن یہ جواب درست نہیں، کیونکہ یہی روایت صحیح بخاریؒ میں بھی آئی ہے اور اعتراض کی ان تمام وجوہ سے خالی ہونے کی بنا پر جو امام طحاویؒ نے بیان کی ہیں قابل استدلال ہے، لہذا صحیح جواب یہ ہے کہ یہ یا تو حالت عذر پر محمول ہے یا بیان جواز پر اور اختلاف چونکہ محض افضلیت میں ہے اس لئے بیان جواز کچھ بعید نہیں البتہ عورت کے لئے تو رک اس لئے افضل قرار دیا گیا ہے کہ اس میں ستر زیادہ ہے۔

خود حنفیہ کا استدلال حضرت اہل بن حجرؒ کی حدیث باب کے ہر فرماتے ہیں ”قدمت المدة قللت الأنظار إلى صلوة رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما جلس يعني للتشهد افترش رجله اليسرى وضع يده اليسرى يعني على فخذه اليسرى ونصب رجله اليمنى“ امام ترمذیؒ اس روایت کو تخریج کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”هذا حديث حسن صحيح والعمل عليه عند أكثر أهل العلم وهو قول سفیان الثوري وابن المبارك وأهل الكوفة“

شافعیہ اس حدیث کو قعدہ اولیٰ پر محمول کرتے ہیں لیکن یہ تاویل عجیب ہے کیونکہ اس میں حضرت وائل کا فرمان ”لأنظران إلى صلوة رسول الله صلى الله عليه وسلم“ آپ کی نماز کو اہتمام کے ساتھ دیکھنے پر دلالت کرتا ہے، لہذا اگر دونوں قعدوں میں ہیئت کے اعتبار سے کچھ فرق ہوتا تو حضرت وائل اسے ضرور بیان فرماتے لہذا شافعیہ کی یہ جوابدہی مفید استدلال نہیں۔

۱ (ج ۱ ص ۶۴) باب ماجاء فی وصف الصلوة ۱۲ م

۲ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۲۶ و ۱۲۷) باب صفة المجلس فی الصلوة کیف هو ۱۲ م

۳ (ج ۱ ص ۱۱۴) باب سنة المجلس فی التشهد - ۱۲ م

بَاب مَا جَاءَ فِي الْإِشَارَةِ

”ورفع أصبعه التي تلى الألبهام يدعو بها“ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی اس حدیث کی بناء پر جمہور سلف و خلف کا اتفاق ہے کہ اشارہ بالسبابہ مسنون اور اس کی سننیت پر بکثرت روایات شاہد ہیں۔ البتہ چونکہ حنفیہ کی ”ظاہر الروایۃ“ اور متون معتبرہ میں اشارہ بالسبابہ کا ذکر نہیں ملتا، نہ اثباتاً نہ نفیاً، اس کی بناء پر بعض متأخرین نے اشارہ بالسبابہ کو غیر مسنون قرار دے دیا بلکہ ”خلاصہ کیدانی“ میں اسے بدعت قرار دے دیا اور بعض حضرات نے تو انتہائی تشدد اور غلو سے کام لیا اور اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے یہاں تک کہہ دیا ”مارا قول ابو حنیفہ باید، قول رسول کافی نیست (العیاذ باللہ)“

حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ اشارہ بالسبابہ کی مسنونیت میں ادنیٰ شک نہیں کیونکہ اس کی روایات حدیث شہرت کو پہنچی ہوئی ہیں، جہاں تک حنفیہ کی ظاہر الروایۃ کی کتابوں میں اشارہ بالسبابہ کے عدم ذکر کا تعلق ہو سو اس کی وجہ سے احادیث صحیحہ پر عمل کو ترک کرنا کسی طرح درست نہیں کیونکہ زیادہ سے زیادہ یہ عدم ذکر ہی تو ہے اور عدم ذکر عدم الشیء کو مستلزم نہیں ہوتا۔ نیز خود امام محمدؒ نے ”موطأ“ میں اشارہ بالسبابہ کی حدیث ذکر کی ہے اور فرمایا ہے ”قال محمد: وبصنع رسول الله صلى الله عليه وسلم نأخذ وهو قول أبي حنيفة“ اس تصریح کے بعد کسی قسم کے شبہ کی کیا گنجائش رہ جاتی ہے۔

رہی ”خلاصہ کیدانی“ والی بات سو وہ فقہ حنفی کی کوئی معتبر کتاب نہیں بلکہ اس کے مصنف بھی غیر معروف ہیں، علامہ شامیؒ ”شرح عقود رسم المفتی“ میں لکھتے ہیں کہ محض اس کتاب کو دیکھ کر فتویٰ دینا جائز نہیں ہے۔

۱۔ چنانچہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں ”وفی الباب عن عبد الله بن النبیور و نمیر الخزاعی و ابی ہریرۃ و ابی حمید و وائل بن حجاج“ علامہ بنوری نور اللہ مرقدہ نے اس موضوع سے متعلق ان حضرات صحابہؓ کے علاوہ حضرت سعد، حضرت نمیر الخزاعی، حضرت عبد الرحمن بن ابی ہریرۃ، حضرت اسامہ بن الحارث اور حضرت خفاف بن ایہام بن رحفۃ الغفاری کی احادیث بھی مختلف کتب حدیث کے حوالہ سے پہنچ ”معارف السنن“ میں ذکر کی ہیں من شاء فلیراجع ولیطالع (ج ۳ من ص ۱۰۳ الی ص ۱۰۵) ۲۔

۳۔ (ص ۱۰۸ و ۱۰۹) باب العیث بالحصی فی الصلوۃ وما یکمل من تسویۃ ۱۲ مرتب

۴۔ وقال الشیخ البنوری فی معارف السنن (ج ۳ ص ۱) : (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

در اصل منکرین اشارہ کو جس شخصیت کے فتویٰ سے سب سے زیادہ تقویت ملی وہ حضرت مجدد الف ثانی رحمہ اللہ ہیں، انہوں نے اپنے مکتوبات میں اشارہ بالسبابہ کی سُنَّیت سے انکار کیا ہے اور اس پر طویل بحث کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اشارہ بالسبابہ کی احادیث مضطرب المتن ہیں کیونکہ اشارہ کی ہتھیتوں کے بیان میں شدید اختلاف پایا جاتا ہے اور اگر اضطراب کی بنا پر حنفیہ قُلَّتین کی حدیث کو رد کر سکتے ہیں تو اشارہ بالسبابہ کی احادیث کو بھی اس بنا پر رد کیا جاسکتا ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) ”و الخلاصة الکيدانية“ رسالة صغيرة في مسائل صفة الصلوة بين ما فيها من أنواع المشروعات والمحظورات الثمانية اى الفرض والواجب والسنة والمستحب والمحرام والمكروه تحريماً وتنزيهاً والمباح، وفيها مسائل ضعيفة ومصنفها المديع فحاله بل لم يعرف جنماً اسمه ۱۳ مرتباً بوزن الشعر عن ذنوب الكبيرة والصغيرة ۴۰ (حاشیہ صفحہ ۱۸) له فجاء في رواية ابن عمر عن ابي داود (ج ۱ ص ۱۴۲) باب الاشارة في التشهد) قبض اصابعه كلها وأشار باصبعه التي تلى الابهام “ وفي رواية وائل بن حجر عن النسائي (ج ۱ ص ۱۸۷) باب قبض الثنتين مع اصابع اليد اليمنى وعقد الوسطى والابهام منها “ ثم قبض اثنتين من اصابعه وحلق حلقة ثم رفع اصبعه فرأيتة يحركها يدعوبها “ وفي رواية ابن الزبير عن ابي داود (ج ۱ ص ۱۴۲) باب الاشارة في التشهد “ كان يشير باصبعه اذا دعا ولا يحركها “ وفي رواية نمير عن ابي داود (ج ۱ ص ۱۴۲) رافعاً اصبعه السبابة قلنا هاشيئاً (اى أُمالها قليلاً) وفي رواية عبيد الله بن الزبير عن مسلم (ج ۱ ص ۲۱۶) باب صفة المجلس وكيفية وضع اليدين على الفخذين “ وأشار باصبعه السبابة ووضع ابهامه على اصبعه الوسطى “ وعند (اى مسلم) في رواية ابن عمر “ وعقد ثلاثاً وخمسين وأشار بالسبابة “ وفي رواية ابى هريرة عن النسائي (ج ۱ ص ۱۸۷) باب النهي عن الاشارة باصبعين وبأى اصبع يشير ان رجلاً كان يدعور اى يتشهد باصبعيه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ائخذ ائخذ “ وهكذا ۱۳ العبد المذنب ارشيد اشرف جعله الله خادماً لعلم الحديث وموفقاً له۔

لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ حضرت مجدد الف ثانیؒ کی جلالت قدر اور علو شان کے باوجود اس مسئلہ میں ان کی تائید نہیں کی جاسکتی ”لأن الحق أن الحق ليس معه في هذه المسئلة“ چنانچہ حضرت شاہ صاحبؒ حضرت مجدد الف ثانیؒ کے استدلال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہیئت اشارہ کے بارے میں روایات میں جو اختلاف ہے اسے اضطراب نہیں کہا جاسکتا کیونکہ اضطراب اس وقت ہوتا ہے جبکہ حدیث ایک ہی ہو اور اس کے الفاظ میں کوئی ناقابل تطبیق اختلاف پایا جاتا ہو، اور یہاں یہ صورت نہیں کیونکہ یہ اختلاف ایک حدیث کے الفاظ کا اختلاف نہیں بلکہ متعدد صحابہ کرام کی روایات کا اختلاف ہے اور اس اختلاف کی بنا پر تمام روایات کی اس قدر مشترک کو رد نہیں کیا جاسکتا کہ اشارہ فی التشہد مسنون ہے جبکہ اس قدر مشترک کا ثبوت بھی شہرت کے ساتھ ہے، علاوہ ازیں اس کی سنیّت پر اجماع بھی ہے۔ پھر جہاں تک اس کی مختلف ہیئتوں کا تعلق ہے وہ درحقیقت واقعات و زمانہ کا اختلاف ہے کہ کبھی آپؐ نے ایک ہیئت سے اشارہ فرمایا اور کبھی دوسری ہیئت سے، اس اختلاف کو محدثین کی اصطلاح کے مطابق اضطراب نہیں کہا جاسکتا، اور اشارہ کی جو ہیئیں احادیث میں ثابت ہیں ان میں سے ہر ایک پر عمل کرنا جائز ہے لیکن ہمارے نزدیک ترجیح اس کو حاصل ہے کہ ابہام اور وسطیٰ سے ایک حلقہ بنا کر سبابہ سے اشارہ کیا جائے فیرفعها عند النقی (ای لا الہ) ویضعها عند الاثبات (ای الا اللہ)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّسْلِيمِ فِي الصَّلَاةِ

”أنه كان يسلم عن يمينه وعن يساره“ اس حدیث کی بنا پر حنفیہ شافعیہ حنابلہ اور جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ نماز میں مطلقاً امام و مقتدی اور منفرد پر دو دو سلام واجب ہیں ایک دائیں جانب اور دوسرا بائیں جانب۔ لیکن امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ امام صرف ایک مرتبہ اپنے سامنے کی طرف منہ اٹھا کر سلام کرے اور اس کے بعد تھوڑا سا دائیں جانب کو مڑ جائے، اور مقتدی تین سلام پھیرے، ایک

لہ قالہ شمس الاثمۃ المحلوانی، حکاۃ ابن الہمام فی الفتم (ج ۱ ص ۲۲۱) و زاد لیكون الرفع للنقی والوضع للاثبات اھ کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۱۵) مرتب عنی عنہ۔

تلقاء الوجه (جواباً للامام) اور ایک ایک دائیں بائیں۔ امام مالکؒ کا استدلال اگلے باب (باب منه ایضاً) میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یسلم فی الصلوۃ تسلیمة واحدة تلقاء وجهہ ثم یمیل الی الشق الایمن شیئاً“

جہور اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ اس میں زہیر بن محمد موجود ہے اور ان کے بارے میں امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ ان سے اہل شام منکر احادیث روایت کرتے ہیں اور یہ روایت بھی اہل شام ہی کی ہے لہذا قابل استدلال نہیں۔

البتہ امام مالکؒ کی ایک نسبت مضبوط دلیل سنن نسائی میں حضرت ابن عمرؓ کی ایک طویل حدیث ہے اس میں سالم بن عبد اللہ اپنے والد حضرت ابن عمرؓ کی صلوۃ سفر کا قصہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”فصلی العشاء الآخرۃ ثم سلم واحدة تلقاء وجهہ ثم قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا حضر احدکم امر بنحشی فوترہ فلیصل هذا الصلوۃ“ اس کے جواب میں بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ حالت عذر پر محمول ہے جیسا کہ روایت کا آخری جملہ بھی اس کی تائید کر رہا ہے۔ لیکن یہ جواب ان حضرات کے مسلک پر تو درست ہو سکتا ہے جو پہلے سلام کو واجب اور دوسرے کو سنت یا مستحب کہتے ہیں جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ کی روایت شاذہ بھی یہی ہے اور محقق ابن ہمامؒ کا فتویٰ بھی اسی پر ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ کی روایت مشہورہ یہ ہے کہ دونوں سلام واجب ہیں۔ اس صورت میں یہ جواب صحیح نہ ہوگا۔ چنانچہ علامہ عینیؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ بعض اوقات نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرا سلام اس قدر آہستہ کہا ہو کہ بعض حضرات اسے ایک ہی سلام سمجھ بیٹھے ہوں۔ نیز روایات کثیرہ کے مقابلے میں چند شاذ روایات کو ترجیح کیسے دی جاسکتی ہے، جبکہ امام طحاویؒ نے احادیث تسلیمتین میں صحابہ کرام سے نقل کی ہیں لہذا اس کو اثر کو چند ضعیف یا محتمل روایات کی بناء پر چھوڑنے کا کوئی سوال نہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ حَذْفَ السَّلَامِ سُنَّةٌ

”حذف السلام سنة“ حذف سلام کی دو تفسیریں کی گئی ہیں۔ ایک یہ کہ ”رحمۃ اللہ“

کی ”۴“ پر وقف کیا جائے یعنی اس کی حرکت کو ظاہر نہ کیا جائے۔
 دوسرے یہ کہ اس کے حروف مدہ کو زیادہ نہ کھینچا جائے یہ دونوں تفسیریں بیک وقت درست ہیں
 اور دونوں پر عمل کرنا چاہئے واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي وَصْفِ الصَّلَاةِ

افعال صلوٰۃ کو الگ الگ بیان کرنے کے بعد اس باب میں ان کو مجتمعاً بیان کرنا مقصود ہے
 اس مقصد کے لئے اس باب میں امام ترمذیؒ نے تین حدیثیں ذکر کی ہیں پہلی دو حدیثیں مسیٰؑ فی
 الصلوٰۃ کے واقعہ پر مشتمل ہیں جن میں سے پہلی حضرت رفاعہ بن رافعؓ سے مروی ہے اور دوسری
 حضرت ابو ہریرہؓ سے، جبکہ تیسری حدیث ابو حمید ساعدیؓ کی ہے اور فقہ کے بہت سے اتفاقی و
 اختلافی مسائل پر مشتمل ہے۔

اذ جاء رجل كالبدوي“ یہ خلا بن رافعؓ تھے اور راوی حدیث رفاعہ بن رافعؓ ان
 کے بھائی ہیں، یہ دونوں حضرات بدر میں سے ہیں، اور ”کالبدوی“ اس لئے کہا کہ نماز
 پڑھنے کے انداز سے وہ بدوی معلوم ہو رہے تھے فی الواقعہ بدوی نہ تھے۔

فصلی فانخفض صلوٰۃ“ غالباً یہ نماز تحیۃ المسجد تھی اور تخفیف صلوٰۃ سے مراد تعدیل
 ارکان نہ کرنا ہے، چنانچہ ایک روایت میں ”لا یتم رکوعاً ولا سجوداً“ کے الفاظ اس
 پر دال ہیں۔

فارجع“ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو پہلی مرتبہ
 ہی تعلیم کیوں نہیں دی؟ بار بار نماز کیوں لوٹوائی جبکہ آپ کو معلوم تھا کہ وہ نماز میں مکروہات
 تحریمہ کا ارتکاب کر رہے ہیں۔

علامہ تولیشتیؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ جب پہلی بار نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ”ارجع
 فصل فانخفض لحد فصل“ فرمایا اس وقت حضرت خلاؓ کو چاہئے تھا کہ وہ اسی وقت اپنی
 غلطی معلوم کرتے لیکن انہوں نے اپنی غلطی معلوم نہیں کی بلکہ کچھ کہے بغیر نماز لوٹانے کے لئے چلے
 گئے، گویا عملاً اس بات کا اظہار کیا کہ نماز کا طریقہ مجھے معلوم ہے، آپ نے مناسب سمجھا کہ ان کے

عالم بالصلوة ہونے کے زعم کو توڑا جائے چنانچہ آپ نے ان کو اس وقت تک تعلیم نہیں دی جب تک کہ انہوں نے خود دریافت نہیں کر لیا۔ علامہ ابن الجوزیؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ درحقیقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہ دیکھنا چاہتے تھے کہ ترک تعدیل حضرت خلافت سے اتفاقاً سرزد ہو گیا ہے یا یہ ان کی عادت ہے۔ جب یہ معلوم ہو گیا کہ یہ ان کی عادت ہے تو پھر آپ نے صحیح طریقہ بتلادیا گویا تین مرتبہ نماز پڑھوانا تقریرِ خطار کے لئے نہیں تھا بلکہ تحقیق خطا کے لئے تھا، نیز اس طریقہ میں مشقت زیادہ ہوئی اور مشقت کے بعد حاصل ہونے والا علم اوقع فی النفس ہوتا ہے۔

فصل فانك لم تصل " اس حدیث سے تعدیل ارکان کا مسئلہ متعلق ہے جو تفصیل کے ساتھ "باب ماجاء فیمن لا یقیم صلبہ فی الركوع والسجود" میں گزر چکا ہے۔ ثم تشهد فاقم ایضاً " عام طور سے تشهد کا مطلب اذان بتایا جاتا ہے لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ منفرد کے لئے اذان زیادہ سے زیادہ مستحب ہے اور یہاں صیغہ امر استعمال کیا گیا ہے، اس لئے ملا علی قاریؒ نے اس کا مطلب یہ بتایا ہے کہ تشهد سے مراد وضو کے بعد شہادتین کا پڑھنا ہے اور اقامت سے مراد تکبیر نہیں بلکہ اقامتِ صلوٰۃ یعنی نماز پڑھنا ہے، لیکن یہ توجیہ تکلف سے خالی نہیں، خاص طور پر لفظ ایضاً اس کی تردید کر رہا ہے، اس لئے بظاہر پہلے ہی معنی مراد ہیں اور یہ حکم بحیثیت منفرد کے نہیں بلکہ بحیثیت ایک فرد جماعت کے دیا جا رہا ہے کہ نماز کا معروف طریقہ یہی ہے۔ واللہ اعلم۔

فإن كان معك قرآن فاقراء " حضرت ابو ہریرہؓ کی اگلی روایت میں "ثم اقرأ بما تيسر معك من القرآن" کے الفاظ آئے ہیں، ان دونوں الفاظ سے بعض حنفیہ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ قرأت فاتحہ فرض نہیں ورنہ آپؐ یہاں فاتحہ کا بطور خاص ذکر فرماتے۔ لیکن یہ استدلال دو وجہ سے درست نہیں۔ ایک تو اس لئے کہ اس روایت کے بعض طرق میں فاتحہ کا ذکر صراحتہً موجود ہے، دوسرے اس لئے کہ یہاں فاتحہ اور سورۃ دونوں مراد ہیں، کیونکہ فاتحہ اگرچہ فرض نہیں لیکن واجب ہونے کی حیثیت سے اس کا ترک مکروہ تحریمی اور موجب اعادہ ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہاں پر ایک واجب ہی کے ترک پر حضرت خلافت کو تنبیہ

لہ چنانچہ مسند احمد کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں "ثم اقرأ بأم القرآن ثم اقرأ بما شئت" انظر آثار السنن (ص ۱۱۴) باب الاعتدال والطمأنينة في الركوع والسجود ۱۲ مرتب عنہ۔

فرما رہے ہیں، لہذا یہ کیسے ممکن ہے کہ خود نماز کا صحیح طریقہ بتاتے ہوئے کسی واجب کو چھوڑ دیں۔
 لہذا صحیح یہی ہے کہ جن روایتوں میں فاتحہ کی تصریح نہیں وہاں بھی ”اقول ما تيسر محدث من
 القرآن“ وغیرہ الفاظ کی مراد میں سورہ فاتحہ بھی شامل ہے اور جہاں تک سورہ فاتحہ کی علم
 فرضیت کا تعلق ہے اس کے دلائل اپنی جگہ مستقل ہیں۔

والا فاحمد الله وكتبه وهله ”حکم باتفاق اس شخص کے لئے ہے جو کوشش
 کے باوجود قرأت پر قادر نہ ہو یا اسلام لانے کے بعد اسے تعلیم قرأت کا موقع نہ ملا ہو۔“

وافعل ذلك في صلواتك كلها“ (فی الروایۃ الثانیۃ) اس سے امام شافعی نے
 اس بات پر استدلال کیا ہے کہ قرأت چاروں رکعات میں فرض ہے، جبکہ حنفیہ کے نزدیک اولین
 میں قرأت فرض ہے اور آخرین میں مسنون یا مستحب۔

حنفیہ کی دلیل مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت علیؑ اور حضرت ابن مسعودؓ کا اثر ہے ”اقول فی
 الأولیین وسبع فی الآخریین“ ابن ابی شیبہؒ نے حضرت علیؑ اور ابن مسعودؓ کے اس مفہوم کے
 آثار مختلف سندوں سے روایت کئے ہیں۔ ان میں سے اگرچہ بعض کے طرق میں انقطاع ہے لیکن علامہ
 عینیؒ نے ”عمدة القاری“ میں ان آثار کو صحیح سند کے ساتھ بھی روایت کیا ہے۔

وهو فی عشرة من اصحاب النبی صلی الله علیه وسلم (فی الروایۃ الثالثة) ،
 حضرت شاہ صاحبؒ نے ثابت کیا ہے کہ یہ پہلے کسی راوی کا وہم ہے، لیکن اس سے مسئلہ کے ثبوت و
 عدم ثبوت پر کوئی بڑا فرق نہیں پڑتا۔

قوله وفتح اصابع رجليه ”فتح (بالحاء المعجمة) کے لغوی معنی ہیں نرم کرنا اور
 یہاں مراد ہے نرمی کے ساتھ انگلیوں کو قبلہ رخ کر دینا اور یہی مسنون طریقہ ہے۔“

حتی اذا قام من سجدتين کبر ورفع يديه ”سجدتین سے مراد رکعتیں ہیں جیسا
 کہ امام ترمذیؒ نے بھی تصریح کی ہے اور اس موقع پر رفع یدین امام شافعیؒ کا بھی مسلک نہیں
 لہذا رفع یدین کے باب میں یہ حدیث ان کا مستدل نہیں بن سکتی۔“

قال ابو عیسیٰ: هذا حديث حسن صحيح ”امام ترمذیؒ نے اگرچہ اس روایت کی

تحسین و تصحیح کی ہے لیکن امام طحاویؒ اور بعض دوسرے محدثین نے اس کی تضعیف کی ہے اور اسے معلول فترار دیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ محمد بن عمرو بن عطاء کا سماع حضرت ابو حمید ساعریؒ سے نہیں ہے نیز محمد بن عمرو کی ملاقات ابوقتادہ سے نہ ثابت ہے اور نہ اس کا امکان ہے۔ علاوہ ازیں اس میں عبد الحمید بن جعفر راوی ضعیف ہے، بعض دوسرے محدثین نے ان باتوں کی تردید کرتے ہوئے جوابات دینے کی کوشش کی ہے۔

پھر اس موقع پر فریقین کا کلام خاصا طویل ہے جسے نقل کرنے کی یہاں ضرورت نہیں کیونکہ نہ تو امام شافعیؒ کا استدلال اس حدیث کی تصحیح پر موقوف ہے نہ ہی حنفیہ کا جواب اس کی تضعیف پر۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقِرَاءَةِ فِي الصُّبْرِ

یہاں سے چار ابواب مختلف نمازوں میں قراءۃ کی مقدار مسنون سے متعلق ہیں، اس پر فقہریاً تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ فجر اور ظہر میں طوالت مفصل، عصر اور عشاء میں اوساط مفصل اور مغرب میں قصار مفصل پڑھنا مسنون ہے اور اس میں اصل حضرت

ابن شریح معانی الآثار طبع المکتبۃ الرحیمیہ (ج ۱ ص ۱۲۶ و ص ۱۲۷) باب صفۃ الجلووس فی الصلوۃ کیفیت ہو ۱۲

ابن ماجہ (ج ۱ ص ۱۱۴) باب سنۃ الجلووس فی التشہد من طریق محمد بن عمرو بن حاتم عن محمد بن عمرو بن عطاء و لیس فی سندہ عبد الحمید بن جعفر و لیس فی متنہ ذکر آبی قتادہ ولا ذکر عشرۃ من الصحابة ولا ذکر رفع الیدین عند الركوع و بعدہ و بعد الركعتین و فیہ وصف بالشول فقط الملتقط من معارف السنن (ج ۳ ص ۱۲۹) بتغیر سیر ۱۲ مرتب علی عنہ

۱۱ الباب المذكور

(۲) فی القراءۃ فی الظہر والعصر

(۳) فی القراءۃ فی المغرب

(۴) فی القراءۃ فی صلوۃ العشاء — ۱۲ مرتب

عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا مکتوب^۱ ہے جو انہوں نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو لکھا تھا، اس میں یہی تفصیل مذکور ہے، اس خط کے کئی حصے امام ترمذیؒ نے ان چار ابواب میں ذکر کئے ہیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عام معمول بھی مجموعہ روایات سے یہی معلوم ہوتا ہے البتہ کبھی اس کے خلاف بھی ثابت ہے مثلاً مغرب کی نماز میں سورہ طور سورہ مرسلات اور سورہ حم الدخان کا پڑھنا لیکن اس قسم کے واقعات بیان جواز پر محمول ہیں تاکہ لوگ کسی خاص سورہ کو واجب نہ سمجھ لیں۔

واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب



۱۔ رواہ عبد الرزاق فی مصنفہ (ج ۲ ص ۱۰۳) باب ما یقرأ فی الصلوۃ، وابن ابی شیبہ فی مصنفہ (ج ۱ ص ۳۵۸۔ ما یقرأ فی المغرب) مختصراً ۱۲ مرتباً عنی عنہ

۲۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۰۵) باب الجہر فی المغرب ۱۲

۳۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۰۵) باب القراۃ فی المغرب ۱۲

۴۔ نسائی (ج ۱ ص ۱۵۳) القراۃ فی المغرب بحکم الدخان ۱۲

باب ماجاء فی القراءة خلف الامام

قرارت فاتحہ خلف الامام کا مسئلہ ابتداء سے مختلف فیہ اور معرکہ الارار رہا ہے ، اس مسئلہ کو نماز کے اختلافی مسائل میں سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے کیونکہ اس میں اختلاف افضلیت اور عدم افضلیت کا نہیں جواز و عدم جواز بلکہ وجوب و تحریم کا ہے ، چنانچہ اس مسئلہ پر قلمی اور زبانی مناظرات کا بازار گرم رہا ہے اور اس موضوع پر فریقین کی طرف سے اتنی تصانیف لکھی گئی ہیں جن سے ایک پورا کتب خانہ تیار ہو سکتا ہے ۔

ہمارے علم میں اس موضوع پر سب سے پہلی مستقل کتاب امام بخاریؒ نے ”جزء القراءة خلف الامام“ کے نام سے لکھی ہے اور ان کے بعد امام بیہقیؒ نے اس موضوع پر ”کتاب القراءة“ تحریر فرمائی ، اُس ابتدائی دور میں کسی حنفی عالم کی اس موضوع پر کسی مستقل کتاب کا ذکر نہیں ملتا البتہ امام بیہقیؒ اپنی ”کتاب القراءة“ میں بکثرت ایک حنفی عالم کی تردید کرتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ علماء احناف میں سے کسی نے اس مسئلہ پر امام بیہقیؒ سے پہلے کوئی کتاب لکھی تھی ، پھر آخری دور میں جب غیر مقلدین نے اس مسئلہ کو بہت اچھالا اور اس کی وجہ سے حنفیہ کے خلاف محاذ قائم کیا اور ان کی مذاہب کے فاسد ہونے کا اعلان کیا تو علماء ہند نے اس کے جواب میں متعدد کتابیں تالیف کیں چنانچہ علامہ عبدالحیؒ لکھنوی نے ”امام الکلام فی القراءة خلف الامام“ اور اس کا حاشیہ ”غیث الغمام فی القراءة خلف الامام“ تحریر فرمایا ، نیز حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی نے ”الدلیل المحکم فی ترک القراءة للمؤتم“ اور

”توثیق الکلام فی ترک القراءة خلف الامام“ حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی نے ”ہدایۃ المعتدی فی قراءۃ المقتدی“ حضرت مولانا احمد علی صاحب سہارنپوری نے ”الدلیل

القوی علی تراث القراءة للمقتدی: شیخ محمد ہاشم سندھی نے "تنقیح الکلام فی القراءة خلف الامام" اور علامہ ظہیر حسن نیوی نے متعدد رسالے تالیف فرمائے۔ پھر حضرت شاہ صاحب نے ایک رسالہ فارسی زبان میں "فصل الخطاب فی مسئلۃ اُم الكتاب" پھر دوسرا رسالہ عربی میں "خاتمة الخطاب فی مسئلۃ فاتحة الكتاب" تحریر فرمایا۔ پھر حضرت مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی صاحب "اعلاء السنن" نے بھی "فاتحة الکلام فی القراءة خلف الامام" تحریر فرمایا۔ پھر آخر میں ہمارے زمانے میں حضرت مولانا سرفراز خان صاحب صفدر نے "احسن الکلام فی تراث القراءة خلف الامام" کے نام سے دو جلدوں میں اسی موضوع پر کتاب لکھی، جسے اس موضوع کے مباحث کا جامع ترین ذخیرہ کہنا چاہئے۔ ہم یہاں اس مسئلہ کی ضروری تحقیق اختصار کے ساتھ پیش کریں گے۔

تفصیل مذاہب | اس مسئلہ میں مذاہب کی تفصیل یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک قرأت فاتحہ خلف الامام صلوات جہریہ اور صلوات سترہ دونوں میں مکروہ تحریمی ہے۔ چنانچہ حنفیہ کی ظاہر روایت یہی ہے۔ البتہ امام محمدؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ قرأت فاتحہ خلف الامام جہریہ میں مکروہ اور سترہ میں مستحب یا کم از کم مباح ہے۔ اسی کو علامہ عبدالحی لکھنویؒ اور بعض دوسرے متاخرین حنفیہ نے اختیار کیا ہے اور حضرت شاہ صاحبؒ کا میلان بھی اسی جانب معلوم ہوتا ہے۔ لیکن محقق ابن الہمام نے اس روایت کی تردید کی ہے۔ دوسری طرف امام شافعیؒ کے نزدیک قرأت فاتحہ خلف الامام جہری اور ستری دونوں نمازوں میں واجب ہے۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ اس بات پر متفق ہیں کہ جہری نمازوں میں قرأت فاتحہ خلف الامام واجب نہیں، لیکن پھر ان سے مختلف روایات ہیں، بعض روایات میں قرأت فاتحہ خلف الامام مکروہ، بعض میں جائز اور بعض میں مستحب قرار دی گئی ہے۔ اور ستری نمازوں کے بارے میں ان سے تین روایات ہیں۔ ایک یہ کہ قرأت واجب ہے، دوسری یہ کہ مستحب ہے اور تیسری یہ کہ مباح ہے۔

اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ جہری نمازوں میں وجوب قرأت کا قول صرف امام شافعیؒ کا ہے۔ بلکہ یہ بات بھی ان کے مشہور قول کے مطابق ہے، ورنہ تحقیق یہ ہے کہ امام شافعیؒ بھی جہری نمازوں میں وجوب قرأت کے قائل نہیں ہیں۔

”المغنی“ میں ابن قدامہ کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، نیز ”کتاب الأم“ میں خود امام شافعیؒ کے کلام سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے اس لئے کہ اس میں امام شافعیؒ فرماتے ہیں ”ونحن نقول کلّ صلوٰۃ صلیت خلف الامام والامام یقرأ قراءۃ لا یسمع فیہا قرأ فیہا“ اور ”کتاب الأم“ امام شافعیؒ کی کتب جدیدہ میں سے ہے نہ کہ کتب قدیمہ میں سے، جیسا کہ حافظ ابن کثیرؒ نے ”البدایۃ والنہایۃ“ میں اور علامہ سیوطیؒ نے ”حسن المحاضر“ (ج ۱ ص ۱۲) میں اس کی تصریح کی ہے کہ ”کتاب الأم“ امام شافعیؒ نے مصر منتقل ہونے کے بعد تالیف کی، لہذا یہ ان کی کتب جدیدہ میں سے ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ امام شافعیؒ کا قول جدید ہو نہ کہ قول قدیم۔ اس سے واضح ہوا کہ صلوٰۃ جہریہ میں وجوب قراءۃ کا مسلک صرف ہمارے زمانہ کے غیر مقلدین کا ہے یہاں تک کہ داؤد ظاہریؒ بھی اس کے قائل نہیں تھے نیز علامہ ابن تیمیہؒ بھی جہری نمازوں میں ترک قراءت فاتحہ خلف الامام کے قائل ہیں۔ اور ستری نمازوں میں بھی غالباً صرف استحباب قراءت ہی کے قائل ہیں۔



۱۔ احسن الکلام (ج ۱ ص ۹) بإحالة مغنی ابن قدامة (ج ۱ ص ۶۰۹) ۱۲
 ۲۔ (ج ۲ ص ۱۵۳) ۱۲ فقال: ثم انتقل (إلى الامام الشافعي - مرتباً) منها (إلى من بغداد) فاقام بها إلى ان مات في هذه السنة (سنة ۲۰۴) وصنف بها كتاب الأم وهو من كتبه الجديدة لانها من رواية الربيع بن سليمان وهو مصري وقد زعم امام الحرمين (هو عبد الملك أبو المعالي الجويني الشافعي شيخ الامام الغزالي) لقب بامام الحرمين لأجل تدريسه زمناً طويلاً في الحرمين الشريفين - مرتباً) وغيره أنه من القديم وهذا بعيد وعجيب من مثله (البدایۃ والنہایۃ ج ۱ ص ۲۵۲) الملتقط من ”احسن الکلام“ (ج ۱ ص ۵۳ و ۵۴) بتغیر لیسیر - ۱۲ مرتب عفی عنه
 ۳۔ کما فی ”احسن الکلام“ (ج ۱ ص ۵۱) بإحالة مغنی ابن قدامة (ج ۱ ص ۶۰۹) ۱۲
 ۴۔ انظر ”احسن الکلام“ (ج ۱ ص ۶۸ إلى ص ۷۰) نیز علامہ ابن القیمؒ کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے، حوالہ بالا (ص ۷۰ و ۷۱) ۱۲ مرتب عفی عنه

قائلین قرأت فاتحہ خلف الامام کے دلائل

حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی حدیث | امام شافعیؒ اور قائلین قرأت فاتحہ خلف الامام کی سب سے قابل اعتماد اور قوی دلیل حضرت

عبادہ بن الصامتؓ کی حدیث باب ہے۔ "قال صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الصبح فتقلت علیہ القراءة فلما انصرف قال انی اراکم تقرءون وراء امامکم قال قلنا یا رسول اللہ ائی وانہ قال لا تفعلوا الا بام القرآن فانہ لا صلوة لمن لم یقرأ بها" یہ حدیث اگرچہ شافعیہ کے مسلک پر صریح ہے لیکن صحیح نہیں چنانچہ امام احمدؒ نے اس حدیث کو معلول قرار دیا ہے کما حکاہ ابن تیمیہؒ فی فتاواہ۔ نیز حافظ ابن عبد البرؒ اور بعض دوسرے محدثین نے بھی اسے معلول کہا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت عبادہ بن الصامتؓ کی یہ حدیث تین طریقوں سے مروی ہے :

۱ صحیحین کی مرفوع روایت "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: «لا صلوة لمن لم یقرأ بفاتحة الكتاب» (لفظہ للبخاری)

۲ ابن ابی شیبہؒ نے مصنف میں، طحاویؒ نے احکام القرآن میں اور علامہ ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاویٰ میں محمود بن الربیعؒ سے نقل کیا ہے "قال: صلیت صلوة والی جنبی عبادہ بن الصامت، قال فقرأ بفاتحة الكتاب، قال: فقلت له: یا ابا الولید! ألم أسمعک تقرأ بفاتحة الكتاب؟ قال: أجل، انه لا صلوة الا بها"

۳ (ج ۳ ص ۱۷۸) طبع دار الکتب الحدیثہ بمصر ۱۲

۴ فاخر جہا البخاری فی باب وجوب القراءة للامام والمأموم فی الصلوات کما فی المحض والسفر وما یجہر فیہا وما ینجس فیہا "من صحیحہ (ج ۱ ص ۱۰۴) و مسلم فی کتاب الصلوة تحت باب وجوب قراءة الفاتحة فی کل رکعة وانه اذا لم یحسن الفاتحة ولا امکنه تعلمها قرأ ما تيسر له غیرها" من صحیحہ (ج ۱ ص ۱۶۹)۔ سیفی عنی عنہ۔

۵ (ج ۱ ص ۳۷۵) کتاب الصلوات، من رخص فی القراءة خلف الامام ۱۳

۶ کما فی الجوهر (معارف السنن - ج ۳ ص ۲۰۰) ۱۲

۷ (ج ۲ ص ۶۳) و (ج ۲ ص ۲۶) انظر معارف السنن (ج ۳ ص ۲۰۰) ۱۲ سیفی

دلفظہ لابن ابی شیبہ (فتاویٰ ابن تیمیہ کی روایت میں خلف الامام کی بھی تصریح ہے۔
۳ ترمذی کی مذکورہ بالا حدیث باب۔

ان تینوں طرق میں سے پہلا طریق بالاتفاق صحیح ہے لیکن اس سے فریق ثانی کا استدلال صحیح نہیں۔ اس لئے کہ حنفیہ اس کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ یہ منفرد یا امام کے حق میں ہے، دوسرے جوابات اور تفصیل آگے آئے گی۔

یاد دوسرا طریق سو وہ بھی صحیح ہے لیکن اس سے بھی شافعیہ وغیرہ کے مذہب پر کوئی صریح دلیل مرفوع قائم نہیں ہوتی کیونکہ وہ حضرت عبادۃ کا اپنا اجتہاد ہے، یعنی انہوں نے "لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ" والی حدیث کو امام اور مقتدی دونوں کے لئے عام سمجھا اور اس سے یہ حکم مستنبط کیا کہ مقتدی پر بھی قرارت فاتحہ واجب ہے لیکن ان کا یہ استنباط احادیث مرفوعہ کے مقابلہ میں حجت نہیں ہو سکتا۔ بلکہ اس حدیث سے حنفیہ کی تائید ہوتی ہے کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اکثر صحابہ و تابعین ترک قرارت خلف الامام پر کاربند تھے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو حضرت محمود بن الربیع حضرت عبادۃ کو قرارت فاتحہ کرتے ہوئے دیکھ کر تعجب سے سوال نہ کرتے، ان کا تعجب سے سوال کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ حضرت عبادۃ کا عمل صحابہ و تابعین کے عام عمل کے خلاف تھا۔ اس کے علاوہ ظاہر یہ ہے کہ حضرت محمود بن الربیع نے فاتحہ کی قرارت نہیں کی اس کے باوجود حضرت عبادۃ نے ان کو اعادۃ نماز کا حکم نہیں دیا اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عبادۃ کے نزدیک بھی قرارت فاتحہ مقتدی کے لئے واجب نہیں تھی۔

اب صرف تیسرا طریق رہ جاتا ہے یعنی ترمذی کی حدیث باب کا، سو وہ بیشک شافعیہ کے مذہب پر صریح ہے لیکن صحیح نہیں اور امام احمد، علامہ ابن تیمیہ، حافظ ابن عبد البر اور دوسرے محقق محدثین نے مندرجہ ذیل اعتراضات کی بناء پر معلول اور غیر صحیح قرار دیا ہے۔

۱۔ محدثین کا خیال یہ ہے کہ کسی راوی نے وہم اور غلطی سے پہلی دو روایتوں کو خلط ملط کر کے یہ تیسری روایت بنادی ہے۔ اس وہم کی ذمہ داری مکحول پر عائد کی جاتی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ حضرت عبادۃ بن الصامتؓ کی یہ حدیث محمود بن الربیع کے بہت سے شاگردوں نے روایت کی ہے لیکن وہ سب اس کو یا تو پہلے طریق سے روایت کرتے ہیں یا دوسرے طریق سے، یعنی ان میں سے کسی نے بھی قرارت فاتحہ خلف الامام کا حکم صراحۃً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب نہیں کیا، یہ نسبت صرف مکحول نے کی ہے اور حدیث کو تیسرے طریق سے روایت کیا ہے۔

اور مکحول اگرچہ بحیثیت مجموعی ثقہ ہیں لیکن محدثین اور علماء جرح و تعدیل نے ان کے بارے میں یہ تصریح کی ہے کہ بسا اوقات ان کو روایات میں وہم ہو جاتا ہے یہاں بھی ظاہر یہ ہے کہ اس روایت میں بھی ان کو وہم ہوا ہے اور انہوں نے دو تین روایتوں کو خلط ملط کر کے ایک مستقل روایت بنادی۔ اس وہم کی پوری تفصیل علامہ ابن تیمیہؒ نے فتاویٰ میں ذکر کی ہے، نیز امام ترمذیؒ نے اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد حضرت عبادہؓ کی اس حدیث کو امام زہریؒ کے طریق سے نقل کیا ہے جس میں صرف ”لا صلوة لمن لم یقرأ بفاتحة الكتاب“ کے الفاظ ہیں، اور پھر ”فسر مایا“ و ”هذا أصح“

- ۲۔ اس حدیث کی سند میں شدید اختلاف پایا جاتا ہے جس کی وجہ درج ذیل ہیں :
- (۱) بعض طرق کی سند یہ ہے ”مکحول عن عبادة الصامت“ القطاع کے ساتھ ”فان مکحول کذا لیسیم من عبادة بالاتفاق“
- (۲) بعض میں ”عن مکحول عن محمود بن الربیع عن عبادة بن الصامت“ کے طریق سے مروی ہے کما عند الترمذی فی الباب۔
- (۳) ایک طریق اس طرح مروی ہے ”مکحول عن نافع بن محمود عن عبادة بن الصامت“ کما عند ابی داؤد۔
- (۴) بعض طرق میں سند اس طرح ہے ”مکحول عن نافع بن محمود عن محمود بن الربیع عن عبادة بن الصامت“
- (۵) بعض میں اس طرح ہے ”مکحول عن محمود بن ابی نعیم انہ سمع عبادة بن الصامت عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم“

۱۔ (ج ۲ ص ۱۷۸) طبع دارالکتب الحدیثہ بمصر ۱۲
 ۲۔ کما فی سنن الدارقطنی (ج ۱ ص ۳۱۹) باب وجوب قراءة ام الكتاب فی الصلوة وخلف الامام ۱۱ سیفی
 ۳۔ (ج ۱ ص ۱۱۹) باب من تراءى القراءة فی صلوة ۱۲
 ۴۔ کما هو فی الاصابة فی ترجمة محمود (ج ۳ ص ۳۸۶) عن الدارقطنی (کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۲۰۳) مرقی عفی عنہ ۵۔ کما عند الدارقطنی فی سننہ (ج ۱ ص ۳۱۹) باب وجوب قراءة ام الكتاب فی الصلوة وخلف الامام ۱۲ سیفی

(۶) ایک طریق میں مکحول اسے رجا بن حیوہ کے واسطے سے عبد اللہ بن عمرو سے روایت کرتے ہیں۔ کما اشار الیہ الماردینی۔ (معارف السنن ج ۳ ص ۲۰۳)

(۷) ایک طریق میں مکحول براہ راست عبد اللہ بن عمرو سے روایت کرتے ہیں جکاہ ایضاً الماردینی (معارف السنن ج ۳ ص ۲۰۳)

(۸) ایک طریق میں رجا، اسے محمود بن الربیع سے موقوفاً علی عبادہ روایت کرتے ہیں۔ کما عند الطحاوی فی احکامہ، کما حکاہ الماردینی (معارف السنن ج ۳ ص ۲۰۳)

اضطراب سند کی ان وجوہ ثمانیہ سے پتہ چلتا ہے کہ یہ حدیث رفعاً ووقفاً بھی مضطرب ہے اور اتصالاً و انتظاماً بھی، اور اس اعتبار سے بھی اس میں اضطراب پایا جاتا ہے کہ عبادہ سے اس کو روایت کرنے والے نافع بن محمود ہیں یا محمود بن الربیع یا پھر الولعیم نیز اس میں بھی اضطراب ہے کہ یہ قصہ حضرت عبادہ کا ہے یا عبد اللہ بن عمرو کا۔ وھل بعد ھذا الاضطراب الشدید یكون الحدیث صحیحاً ؟

۳۔ اس حدیث کے متن میں بھی اضطراب ہے جس کی تفصیل حضرت شاہ صاحب نے ”فصل الخطاب“ میں بیان فرمائی ہے فلیراجع۔

۴۔ مکحول کے بارے میں یہ معروف ہے کہ وہ مدلسین میں سے ہیں اور یہ ان کا عنعنہ ہے۔

۵۔ مکحول کے شاگرد محمد بن اسحاق ہیں ان کے بارے میں پیچھے یہ گزر چکا ہے کہ ان کے ثفردا اور عنعنہ مشکوک ہیں۔

۶۔ ابوداؤد وغیرہ کی روایت میں نافع بن محمود آئے ہیں اور وہ مجہول ہیں، بلکہ اغلب یہ ہے کہ ترمذی کی روایت میں بھی مکحول نے ان سے تدلیس کی ہے۔

ان وجوہ کی بناء پر محدثین نے اس حدیث کو معلول قرار دیا ہے۔ یہاں تک کہ حافظ شمس الدین ذہبی جو شافعیہ میں سے ہیں اور اسانید و عمال کے ماہر نقاد سمجھے جاتے ہیں، انہوں نے ”میزان الاعتدال“ میں محمود بن الربیع کے ترجمہ کے تحت یہ اعتراف کیا ہے کہ ان کی یہ حدیث معلول ہے،

لہ انظر لتفصیل الاضطرابات فی لفظ حدیث عبادہ معارف السنن (ج ۳ ص ۲۰۳) فقد ذکر الشیخ البیہقی ثلاثہ عشر لفظاً فی حدیث عبادہ بن الصامتؓ ۱۲ سیفی عفی عنہ۔

لہذا اس سے استدلال درست نہیں۔

اور اگر بالفرض تھوڑی دیر کے لئے اس حدیث کو صحیح بھی تسلیم کر لیا جائے تو بھی شافعیہ کا استدلال اس سے درست نہیں ہو سکتا اس کی وجہ حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہیؒ نے ”ہدایۃ المعتدی فی قراءۃ المقتدی“ میں یہ بیان فرمائی ہے کہ محل استدلال ”لا تفعلوا الا بآم القرآن“ ہے اور یہاں نہیں سے استثناء کیا گیا ہے اور جب نہیں سے استثناء کیا جائے تو مستثنیٰ کی اباحت ثابت ہوتی ہے نہ کہ وجوب۔

لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ آگے ”لا صلوة لمن لم یقرأ بہا“ کا جملہ بھی آ رہا ہے جو وجوب پر دلالت کر رہا ہے۔

اس کا جواب حضرت گنگوہیؒ نے ”ہدایۃ المعتدی“ میں یہ دیا ہے کہ یہ جملہ حکم قراءۃ فاتحہ کی تعلیل نہیں بلکہ استشہاد ہے اور مطلب یہ ہے کہ فاتحہ کے پڑھنے میں حرج نہیں کیونکہ اس کی بڑی اہمیت ہے اور جب یہ دوسروں (امام و منفرد) کے حق میں واجب ہے تو مقتدی کے حق میں کم از کم جائز ہوگی۔

مختصر یہ کہ حضرت عبادہ بن صامتؓ کی حدیث کا مفہوم پہلا طریق یعنی ”لا صلوة لمن لم یقرأ بفاتحة الكتاب“ ہی صحیح ہے لیکن اس سے قرارت فاتحہ خلف الامام پر استدلال نہیں ہو سکتا۔ اول تو اس لئے کہ دوسرے دلائل کی روشنی میں یہ حکم امام اور منفرد کے ساتھ مخصوص ہے مقتدی کے لئے یہ حکم نہیں کیونکہ مقتدی اس کا تابع ہوتا ہے کما سیأتی تفصیله فی ادلة الخفیۃ۔ دوسرے یہ ممکن ہے کہ اس حدیث میں قرارت سے مراد عام ہو خواہ قرارة حقیقیہ ہو ”کقراءة الامام والمنفرد“ یا قرارة حکمیہ ”کقراءة المقتدی“ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ”من کان له امام فقرأه الامام له قراءة“ سے یہ ثابت ہوتا ہے کما سیأتی۔

۱۔ والفرق بینہما ان العلة ما کان مدار المحکم فی تلك المسألة خاصة والشأ ما لا یكون مدارا فیہ وانما یلائمہ فی ذکر لاجل ملائمتہ ومناسبتہ ولہ نظائر فی الحدیث (کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۲۰۸) مرتب عفی عنہ

۲۔ وانظر للتفصیل معارف السنن (ج ۳ ص ۲۰۶ الی ۲۱۵) مرتب عفی عنہ

۳۔ سنن ابن ماجہ (ص ۶۱) باب اذا قرأ الامام فانصتوا ۱۲

حدیث عبادہ میں فصاعداً کی زیادتی | اس حدیث کی سب سے بہترین توجیہ حضرت شاہ صاحبؒ نے ”فصل الخطاب فی مسئلہ

أمر الكتاب“ میں کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں ”فصاعداً“ کی زیادتی صحیح روایات میں ثابت ہے گویا پوری حدیث اس طرح ہے ”لا صلوة لمن لم یقرأ بفاتحة الكتاب فصاعداً“ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ضم سورۃ کا بھی وہی حکم ہے جو فاتحۃ الكتاب کا ہے۔ فہما ہو جواب کم فی ضم السورۃ فہو جوابنا فی الفاتحة۔ بلکہ حنفیہ کا مسلک تو صاف ہے اور ان کو جواب دہی کی ضرورت ہی نہیں اس لئے کہ ”فصاعداً“ کی زیادتی کے بعد حدیث کا مطلب یہ بنتا ہے کہ جو شخص مطلق قرارت نہ کرے یعنی نہ ضم سورۃ کرے نہ فاتحہ پڑھے ان کی نماز نہیں ہوتی۔ گویا عدم صلوة کا حکم قرارت کے بالکل منتفی ہو جانے پر لگے گا۔ ”فصاعداً“ کی زیادتی پر امام بخاریؒ نے ”جناء القراءة“ میں یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ صرف معمر کا تفرد ہے ورنہ دوسرے راوی اس کو ذکر نہیں کرتے لہذا یہ زیادتی قابل اعتبار نہیں اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو معمر نہایت ثقہ ہیں بلکہ ان کو ”اثبت الناس فی الزہری“ قرار دیا گیا ہے اور یہ حدیث زہری ہی سے مروی ہے لہذا ان کا تفرد قابل قبول ہے۔ ”لأن زيادة الثقة مقبولة“

دوسرے حقیقت یہ ہے کہ ”فصاعداً“ کی زیادتی میں معمر متفرد بھی نہیں اور یہ زیادتی دوسرے ثقہ راویوں سے بھی مروی ہے چنانچہ حضرت شاہ صاحبؒ نے ”فصل الخطاب“ میں ثابت

۱۔ کمافی الصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۱۶۹) باب وجوب قراءة الفاتحة فی کل رکعة وانہ اذا لم یحس الفاتحة ولا امکنہ تعلمہا قراءاً ما تیسر لہ غیرہا“ والسنن للنسائی (ج ۱ ص ۱۲۵) کتاب الافتتاح ”باب ایجاب قراءة فاتحة الكتاب فی الصلوة“ فی کلہما عن طریق معمر ۱۲ سیفی عفی عنہ

۲۔ اس سے متعلقہ کچھ بحث ”درس ترمذی“ (ج ۱ ص ۵۰۸ تا ۵۱۲، طبع اول) باب ما جاء انہ لا صلوة الا بفاتحة الكتاب کے تحت گذر چکی ہے فلیطالع ۱۳ سیفی عفی عنہ

کیا ہے کہ معمرؓ کے علاوہ سفیان بن عیینہؓ، امام اوزاعیؓ، شعب بن ابی حمزہؓ اور عبد الرحمن بن اسحاق مدنیؓ نے ان کی متابعت کی ہے صحیح ہونے میں کوئی شبہ نہیں

البتہ امام بخاریؒ نے یہاں ایک دوسرا مضبوط اعتراض کیا ہے اور وہ یہ کہ اگر بالفرض یہ زیادتی صحیح ہو تب بھی حدیث باب کا یہ مطلب نہیں ہوگا کہ صلوٰۃ کی نفی فاتحہ اور سورت دونوں کی نفی پر موقوف ہے بلکہ مطلب یہ ہوگا کہ فاتحہ کی قرأت تو فرض ہے جس کے ترک سے صلوٰۃ کی نفی لازم آئے گی لیکن اس سے زائد کا پڑھنا واجب نہیں محض مستحب ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ سیویہ نے ”الکتاب“ میں لکھا ہے کہ کلام عرب میں لفظ ”فصاعداً“ ایجاب ما قبلہ و تخیر ما بعدہ کے لئے آتا ہے مثلاً اگر کوئی شخص کہے ”بعثہ بدرہم فصاعداً“ تو اس کا مطلب محاورہ کی رو سے یہ ہوگا کہ ایک درہم میں بیچنا واجب ہے اور اس سے زیادہ میں اختیار ہے لہذا اسی طرح حدیث زیر بحث میں بھی قرأت فاتحہ فرض اور اس سے زیادہ مستحب ہوگی۔

امام بخاریؒ کے اس اعتراض کا جواب کسی حنفی عالم قواعد عربیہ کی روشنی میں لفظ ”فصاعداً“ کی تحقیق کے کلام میں نہیں ملتا البتہ حضرت شاہ صاحبؒ نے ”فصل الخطاب“ میں اس کا نہایت شافی و کافی جواب دیا ہے، ان کی یہ بحث نہایت دقیق ہے جس کو ان کے شاگرد رشید حضرت علامہ نورانیؒ نے معارف السنن میں تشریح کے ساتھ بیان کیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ”فصاعداً“ محاورہ

۱۔ کہ فی روایۃ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۱۹) باب من ترک القراءۃ فی صلوٰۃ ۱۲
۲۔ کتاب القراءۃ للبیہقی ص ۱۱، انظر معارف السنن (ج ۳ ص ۲۲۳) واحسن الکلام
فی ترک القراءۃ خلف الامام (ج ۲ ص ۲۸) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ
۳۔ سوالہ بالا

۴۔ معارف السنن (ج ۳ ص ۲۲۳) (باحالہ جزء القراءۃ خلف الامام) وأحسن الکلام (ج ۲ ص ۲۸) (باحالہ کتاب القراءۃ للبیہقی ص ۱۱) وفصل الخطاب ص ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ
۵۔ نیز ”فصاعداً“ کی زیادتی صالح بن کیسان سے بھی منقول ہے، کذا فی احسن الکلام (ج ۲ ص ۲۸) (باحالہ عمدۃ القاری (ج ۳ ص ۶۹) ۱۲ سیفی عفا اللہ عنہ (حاشیہ ۶ آئندہ صفحہ پر ملاحظہ ہو)

عرب میں سے ایک محاورہ ہے اور محاورہ کا قاعدہ یہ ہے کہ انہیں کسی قاعدہ میں منضبط نہیں کیا جاسکتا، بلکہ یہ کلیۃً سماع پر موقوف ہوتے ہیں اور کسی ایسے اصول کے پابند نہیں ہوتے جو ہر قسم کے سیاق کلام میں مطرد ہو بلکہ محاورات کا حکم مختلف سیاقات میں بدلتا رہتا ہے چنانچہ ایسا بکثرت ہوتا ہے کہ ایک محاورہ جملہ خبریہ میں ایک معنی دیتا ہے اور انشائیہ میں دوسرے معنی۔ سیاق اثبات میں اس کے ایک معنی ہوتے ہیں اور سیاق نفی میں دوسرے۔ یہی حال ”فصاعدًا“ کا ہے۔ کلام عرب کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ ”فصاعدًا“ کئی معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے، ایک معنی اس کے بیشک ”ایجاب ماقبلہ و تخییر مابعدہ“ کے بھی آتے ہیں، جیسے ”بعثہ بدرہم فصاعدًا“ لیکن بعض اوقات اس کے بالکل برعکس یہ لفظ ”ادخال مابعدہ فی حکم ماقبلہ“ کے لئے بھی آتا ہے جیسے ”مشیت میلین فصاعدًا“ جس کا مطلب یہ ہے کہ میلین سے زیادہ بھی میلین کے حکم یعنی مشی میں داخل ہے، اس کے ایک معنی توزیع (تقسیم الآحاد علی الآحاد) کے بھی آتے ہیں جیسے ”بعثہ بدرہم فصاعدًا“ جس کا مطلب یہ ہے کہ میں نے اس جنس کے بعض افراد ایک درہم میں فروخت کئے اور بعض افراد اس سے زائد میں، ومن هذا القیل ”قرأت کل یوم جزءاً من القرآن فصاعدًا“

لہذا سرف ایک مثال پیش کر کے یہ دعویٰ درست نہیں کہ ”فصاعدًا“ ہمیشہ ایک ہی معنی کے لئے آتا ہے بلکہ جب ”فصاعدًا“ میں یہ تینوں احتمالات ممکن ہیں تو ”لا صلوة لمن لم یقرأ بفاتحة الكتاب فصاعدًا“ کو ”بعثہ بدرہم فصاعدًا“ پر نہیں، بلکہ ”مشیت میلین فصاعدًا“ پر قیاس کیا جائے گا، اور لفظ ”فصاعدًا“ ”ادخال مابعدہ فی حکم ماقبلہ“ کے لئے ہو گا نہ کہ ایجاب اور تخییر کے لئے، بالخصوص جبکہ زیر بحث حدیث جملہ خبریہ ہے اور امام بخاری کی بیان کردہ مثال ”بعثہ بدرہم فصاعدًا“ جملہ انشائیہ ہے وہاں نفی ہے یہاں اثبات، لہذا ”فصاعدًا“ یہاں ”ادخال مابعدہ فی حکم ماقبلہ“ ہی کے لئے ہے جس کی دلیل یہ بھی ہے کہ حدیث مذکور میں لفظ ”فصاعدًا“ ترکیب کے اعتبار سے ”فاتحة الكتاب“ سے حال واقع ہو رہا ہے اور تقدیر عبارت اس طرح ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) ۵ فلیطالع من شاء (ج ۳ من ص ۲۲۷) (الی ص ۲۳۸) تحت عنوان ”کلمۃ فی تحقیق قولہ ”فصاعدًا“ علی قواعد العربیۃ“ سیفی عفی عنہ

”لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب حال كونها صاعداً إلى سورة
غیرھا“ اور یہ بات طے شدہ ہے کہ حال ذوالحال کے لئے قید ہوا کرتا ہے، اور دوسری
طرف یہ قاعدہ بھی مسلم ہے کہ جب کسی مقید پر نفی داخل ہو تو وہ صرف قید کی نفی ہوتی ہے یا
قید اور مقید دونوں کے مجموعہ کی، صرف مقید بدون القید کی نفی کسی حال نہیں ہوتی، لہذا
جب ”فصاعداً“ فاتحۃ الكتاب کے لئے قید بنا اور اس پر ”لم یقرأ“ کی نفی داخل
ہوئی تو یہ نفی یا تو صرف ”فصاعداً“ کی ہوگی یا فاتحہ اور ”فصاعداً“ دونوں کی،
صرف فاتحہ کی نفی کسی صورت نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ صرف مقید بدون القید ہے جس کا تقایہ
ہے کہ نماز کا فساد یا تو صرف ضم سورۃ کے چھوڑنے پر لازم آئے یا فاتحہ اور ضم سورۃ
دونوں کے بیک وقت چھوڑنے پر، صرف فاتحہ کے چھوڑنے پر فساد صلوة کا کوئی سوال نہیں۔
حضرت شاہ صاحب کی تقریر پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ اس کے مطابق ”بعہ بعد
فصاعداً“ میں بھی لفظ ”فصاعداً“ ایجاب ماقبلہ و تخییر مابعدہ کے
لئے نہیں ہو سکتا کیونکہ ”فصاعداً“ وہاں پر بھی حال ہوگا اور ”درہم“ کے لئے قید بنے گا۔
اس کا جواب یہ ہے کہ حال کے قید بننے کی جو تقریر اوپر کی گئی ہے اس کا حاصل یہ ہے
کہ ”فصاعداً“ میں اصل یہ ہے کہ قید کے معنی ہوں البتہ اگر کہیں کوئی قرینہ اس کے خلاف پر
دلالت کر رہا ہو تو اس کے خلاف معنی بھی مراد لئے جاسکتے ہیں۔ ”بعہ بعد درہم فصاعداً“
میں اہل عرب کا مخصوص استعمال اس بات کا قرینہ ہے کہ یہاں پر قید کے معنی مراد نہیں،
اس کے برخلاف زیر بحث حدیث میں اس قسم کا کوئی قرینہ پایا نہیں جا رہا جو اس اصل معنی سے
مدول کا سبب بن سکتا ہو، لہذا یہاں پر لفظ ”فصاعداً“ اپنے اصلی معنی پر برقرار رہے گا، بلکہ اس اصلی معنی
کے حق میں کچھ مزید شواہد بھی موجود ہیں اور وہ یہ کہ بعض روایات میں یہاں پر ”فصاعداً“ کے بجائے ”وماتیساً“

۱۔ کما فی روایۃ ابی سعید قال أمرنا أن نقرأ بفاتحة الكتاب و ماتیسی عند
ابی داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۱۱۸) باب من ترک القراءة فی صلواتہ۔ وعند البیہقی فی
سننہ الکبریٰ (ج ۲ ص ۶۰) باب الاقتصار علی قراءة بعض السورۃ، قال أمرنا رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن نقرأ بفاتحة الكتاب و ماتیسی ۱۲ مرتباً عنہ

اور ”فما زاد“ جیسے الفاظ بھی مروی ہیں جو ”ادخال ما بعدہ فی حکم ما قبلہ“ کے معنی کے لئے متعین ہیں۔

بہرہاں ”فما عدا“ یا اس جیسی دوسری زیادتی کے ثبوت کے بعد اگر حضرت عبادہؓ کی حدیث سے قرارت خاتمہ خلف الامام کا وجوب ثابت ہو سکتا ہے تو قرأتِ سورت خلف الامام کا وجوب بھی ثابت ہو سکتا ہے فما هو وجوبکم فی وجوب السورة فهو وجوبنا فی القاء شافعیہ وغیرہ کی دوسری دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے جو صحیح مسلم میں موجود ہے اور امام ترمذیؒ نے بھی اسے تعلیقاً نقل کیا ہے ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه قال

لہ کما فی روایۃ ابی ہریرۃ عند ابی داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۱۱۸) باب من ترک القراءۃ فی صلوٰتہ . وعند البیہقی فی سننہ الکبریٰ (ج ۲ ص ۳۷) باب فرض القراءۃ فی کل رکعۃ بعد التعوذ ۱۲ سیفی عفا اللہ عنہ

۲۔ نیز معجم طبرانی اوسط میں حضرت عبادہ بن صامتؓ کی روایت اس طرح مروی ہے ”سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وأیتین معها، علامہ سلیمیؒ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۱۵) باب القراءۃ فی الصلوۃ کے تحت اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں قلت ہونی الصحیح خلا قولہ ”وأیتین معها“ وفيہ الحسن بن یحییٰ الحنثلی ضعفہ النسائی والدارقطنی وثقہ وحیم وابن عدی وابن معین فی روایۃ۔ نیز روایات میں اسی مفہوم کی دوسری زیادتی بھی مروی ہیں، تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے ”حسن الکلام“ (ج ۲ ص ۲۹ و ۳۰) طبع ادارہ نشر و اشاعت مدرستہ العلوم گوجرانوالہ ۱۲ رشید اشرف سیفی وثقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المطہرۃ۔

۳۔ (ج ۱ ص ۱۶۹) باب وجوب قراءۃ الفاتحۃ فی کل رکعۃ وانہ اذا لم یحسن الفاتحۃ ولا امکنہ تعلمہا قرأ ما تيسر له غیرہا۔ ولفظہ ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من صلی صلوۃ لم یقرأ فیہا بأتم القرآن فیہی خداج ثلاثا غیر تمام، فقیل لأبی ہریرۃ انا نكون وراء الامام فقال اقرأ بها فی نفسك فإني سمعت رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم یقول قال قال الله تعالى قسمت الصلوۃ بینی وبين عبدی نصفین الحمد مرتب غفرلہ

۴۔ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۶۵) باب ما جاء فی ترک القراءۃ خلف الامام اذا جهل بالقراءۃ ۱۲

من صلی صلوٰۃ لم یقرأ فیہا بأم القرآن فہی خداج غیر تمام فقال لہ
حامل الحدیث انی اکون احیاناً وراعیاً لما قال اقرأ بھا فی نفسك (اللفظ للترمذی)

اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کے دو جز ہیں ایک مرفوع ہے جس میں صرف اتنا ارشاد
ہے کہ سورۃ فاتحہ کے بغیر نماز نامکمل ہے لیکن یہ حکم حنفیہ کے دوسرے دلائل کی روشنی میں امام اور
منفرد کا ہے، اور دوسرا جز حضرت ابو ہریرہؓ پر موقوف ہے کہ انہوں نے فاتحہ خلف الامام کے بارے
میں فرمایا "اقرأ بھا فی نفسك" سوا اول تو یہ حضرت ابو ہریرہؓ کا اپنا اجتہاد ہے جو احادیث
مرفوعہ کے مقابلہ میں حجت نہیں، دوسرے یہ ارشاد اس معنی میں بھی ہو سکتا ہے کہ تلفظ کے بغیر
دل میں سورۃ فاتحہ پڑھی جائے، اور بعض حضرات نے اس کی یہ توجیہ بھی کی ہے کہ بعض اوقات
فی نفسك کا محاورہ حالت انفراد کے لئے بھی ہوتا ہے لہذا "اقرأ بھا فی نفسك" کے معنی
ہوئے "اقرأ بھا حال کونک منفرداً" اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ حدیث قدسی میں
ارشاد ہے "فان ذکرنی فی نفسك ذکرک فی نفسی وان ذکرنی فی ملاء ذکرک
فی ملاء خیر منہم" اس میں "فی نفسك" کا "فی ملاء" سے تقابل اس بات
کو ظاہر کر رہا ہے کہ "فی نفسك" سے حالت انفراد مراد ہے۔

ابو قلابہ کی روایت | شوافع کی ایک دلیل ابو قلابہ کی روایت ہے "ان رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم قال لأصحابہ هل تقرءون

لہ صحیح البخاری (ج ۲ ص ۱۱۰۱) کتاب الرد علی الجہمیۃ وغیرہم التوحید، باب قول اللہ
"وَمُحَمَّدٌ رَّكْمُ اللَّهِ نَفْسُهُ" اذہذا الروایۃ ایضاً روایۃ ابی ہریرۃ وأخرجہا مسلم فی صحیحہ (ج ۳ ص ۳۳۳)
فی باب فضل الذکر والدعاء والتقرب إلی اللہ تعالیٰ وحسن الظن بہ، من کتاب الذکر والدعاء
والتوبۃ والاستغفار ۱۲ سیفی جعلہ اللہ خادماً للعلوم الحدیث ۱۲

لہ أخرجه ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ (ج ۱ ص ۳۷۲) تحت باب من رخص فی القراءۃ خلف الامام، عن
ہشیم قال اخبرنا خالد عن ابی قلابۃ مرسلأ، وأخرجہ عبد الرزاق فی مصنفہ (ج ۲ ص ۱۳۷) تحت
باب القراءۃ خلف الامام رقم الحدیث ۲۷۶۶ عن الثوری عن خالد الحداء عن ابی قلابۃ عن محمد
ابن ابی عائشۃ عن رجل من اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم (مرفوعاً) بهذا اللفظ، قال
قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لعلمکم تقرءون والامام یقرأ، مرتین أو ثلاثاً، قالوا نعم یا
رسول اللہ! انا نفعل، قال فلا تفعلوا الا ان یقرأ احدکم بفاتحۃ الكتاب ۱۲ رشید اشرف

خلف امامکم ؟ فقال بعض نعم ، وقال بعض لا ، فقال ان كنتم لا بد فاعلمين فليقرأ احدكم فاتحة الكتاب في نفسه .

اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ترک قرات خلف الامام کو آپ نے افضل قرار دیا ، لہذا یہ حدیث شافعیہ کے خلاف ہے ۔ اس پر اگر یہ کہا جائے کہ اس سے بہر حال قرات فاتحہ خلف الامام کا جواز ثابت ہوتا ہے لہذا یہ حنفیہ کے خلاف ہے ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے یہ حدیث صلوٰۃ سرّیہ سے متعلق ہو اور سرّی نمازوں کے بارے میں حنفیہ کا مسلک مختار جواز قرات فاتحہ خلف الامام کا ہے ۔

شافعیہ وغیرہ کی ایک دلیل حضرت ابو قتادہؓ کی روایت بھی ہے ” ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اتقوا خلفی قالوا نعم قال فلا تفعلوا الا بفاتحة الكتاب “ اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو اس کی سند میں مالک بن یحییٰ راوی ضعیف ہے ۔ نیز دوسرے دلائل کی موجودگی میں یہ بھی صلوٰۃ سرّیہ پر محمول ہو سکتی ہے ۔

شافعیہ وغیرہم کے ان کے علاوہ بھی متعدد دلائل ہیں لیکن ان میں سے کوئی بھی روایت ایسی نہیں ہے جو بیک وقت صریح بھی ہو اور صحیح بھی ، یعنی اول تو ان کی مستدل اکثر احادیث ضعیف ہیں اور جو روایات صحیح ہیں وہ غیر صریح ہیں اور حالت افراد یا حالت امامت محمول ہو سکتی ہیں ۔ دلائل و اجوبہ کی تفصیل مطولات میں دیکھی جاسکتی ہے یہاں اس کبسط کا موقع نہیں ہے ۔

۱۔ قال العلامة العثماني في اعلاء السنن (ج ۲ ص ۱۰۴) تحت باب قوله تعالى وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا أَلَمْ تَقُلْ هَذَا (ای حدیث ابی قتادہ) ایضاً مضطرب الاسناد والمتمن اتم ۱۲ مرتب عنی عنه

۲۔ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۱۶۶) باب من قال یقرأ خلف الامام فیما یجهر فیہ وفيما یسّر فیہ ۱۲ مرتب

۳۔ فان انت تحب التفاصيل فعليك أن تطالع احسن الكلام في ترك القراءة خلف الامام (ج ۲) و اعلاء السنن (ج ۲ ص ۲۲ إلى ص ۱۲۴) باب قوله تعالى ” وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ أَلَمْ تَقُلْ هَذَا “ ۱۲ سیفی عنی عنه

دلائل احناف

آیت قرآنی | منقیہ کی سب سے پہلی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ“

یہ آیت تلاوت قرآن کے وقت استماع اور انصات کے وجوب پر صریح ہے اور سورہ فاتحہ کا قرآن ہونا مجمع علیہ ہے لہذا اس کی قرارت فاتحہ خلف الامام کی بھی ممانعت معلوم ہوتی ہے۔

اس آیت سے حنفیہ کے استدلال پر متعدد اعتراضات کئے گئے ہیں مثلاً ایک مشہور اعتراض

یہ ہے کہ یہ آیت نماز کے بارے میں نہیں بلکہ خطبہ جمعہ کے بارے میں نازل ہوئی اور مطلب

یہ ہے کہ جب امام خطبہ کہے جس میں قرآن کریم کی آیات بھی ہوتی ہیں اس وقت تم خاموش رہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ ابن جریر اور امام ابن ابی حاتم وغیرہ نے اپنی اپنی تفسیروں

میں اور امام بیہقی نے کتاب القراءۃ میں حضرت مجاہد سے نقل کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ

علیہ وسلم کے زمانہ میں بعض حضرات صحابہ قرارت خلف الامام کیا کرتے تھے ۱۲ پر یہ آیت

لہ الجند التاسع سورة الاحزاب رقم الآية ۲۰۴

لہ (ص ۸۷ رقم ۲۱۶) طبع ادارة احياء السنة، گوجرانوالہ ”اخبونا ابو عبد اللہ محمد بن

عبد اللہ المحافظ رحمۃ اللہ انا عبد الرحمن بن الحسن القاضي نا ابراہیم بن الحسين نا آدم بن

ابی ایاس نا ورقاء عن ابن ابی نجیم عن مجاہد قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

یقرأ فی الصلوة فسمع قراءة فتی من الانصار فنزل ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا“

نیز کتاب القراءۃ (ص ۸۷ رقم ۲۱۶) میں ابوالعالیہ کی روایت مروی ہے ”اخبونا ابو عبد اللہ المحافظ اخبونا

ابو علی الحسین ابن علی المحافظ حد ثنا ابو یعلی حد ثنا المقدمی حد ثنا عبد الوہاب

عن المهاجر عن ابی العالیہ قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا صلی قرأ فقیا

اصحابہ فنزلت ” فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا “ فسكت القوم وقرأ النبی صلی اللہ علیہ وسلم

یہ دونوں روایات آیت مذکورہ کے نماز سے متعلق ہونے پر دال ہیں۔ امام بیہقی نے دونوں روایات کو منقطع قرار

دیکر ان سے چھٹکارا حاصل کرنے کی کوشش فرمائی ہے لیکن علامہ سرفراز خان صاحب صفدر دامت فیوضہم نے

”حسن الکلام“ (ج ۱ ص ۱۰۶ و ۱۱۰) میں اس کا مسکت جواب دیکر دونوں روایات کو قابل استدلال

قرار دیا ہے۔ واللہ الموفق للصواب والیہ المرجع والمآب ۱۲ رشید اشرف جعلہ اللہ خادماً السنۃ المطہرۃ۔

نازل ہوئی ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا“ یہ روایت اگرچہ مرسل ہے لیکن یہ حضرت مجاہدؒ کی مرسل ہے جن کو ”اعلم الناس بالتفسیر“ کہا گیا ہے۔ یہ امام المفسرین حضرت ابن عباسؓ کے خاص شاگرد ہیں اور تفسیر میں ان کے مقام بلند کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ مافظ ابونعیم نے حلیۃ الاولیاء میں ان سے نقل کیا ہے کہ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے پاس اس لئے جاتا تھا کہ ان کی خدمت کروں اور ان سے استفادہ کروں لیکن وہ مجھے خدمت کا موقعہ دینے کے بجائے خود میری خدمت کرتے تھے اور بعض روایات میں ہے کہ حضرت ابن عمرؓ حضرت مجاہدؒ کی رکاب پکڑ کر چلا کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ تفسیر میں ان کی مراسیل محبت ہیں۔

اس کے علاوہ ابن جریر طبری وغیرہ نے یسیر بن جابر سے روایت نقل کی ہے ”قَالَ صَلَّی

ابن مسعودؓ سمع ناساً یقرأون مع الامام ، فلما انصرف قال اما ان لکم ان تفقھوا اما ان لکم ان تعقلوا ، وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا کما امرکم اللہ“ — اخرجه الطبري۔ اس روایت سے واضح ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ جیسے فقیہ سحابی اس آیت قرآنی کو نماز کے متعلق قرار دیتے تھے لہذا حقیقت یہی ہے کہ اس آیت کا سبب نزول نماز ہے نہ کہ خطبہ۔ اور خطبہ جمعہ اس کا سبب نزول ہو بھی کیسے سکتا ہے جبکہ یہ آیت مکی ہے اور جمعہ مدنیہ طیبہ میں مشروع ہوا اس کے علاوہ آیت میں قرارت قرآن کا ذکر ہے اور خطبہ میں تمام تر قرآنی آیات نہیں ہوتی بخلاف نماز کی قرارت کے کہ وہ تمام تر قرآن ہے، لہذا نماز آیت کا مدلول مطابقی ہے اور خطبہ آیت کا زیادہ سے زیادہ مدلول تفہمی ہو سکتا ہے۔

اس کے جواب میں شافعیہ کی طرف سے یہ کہا جاتا ہے کہ خود حضرت مجاہدؒ ہی سے ایک دوسری روایت یہ ہے کہ یہ آیت خطبہ جمعہ کے بارے میں نازل ہوئی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ سیوطی نے ”الاتقان“ میں اور حضرت شاہ ولی اللہ نے

۱۔ اعلاء السنن (جلد ۳، طبع تھانہ بھون) باب قوله تعالى وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا والنهي عن القراءة خلف الامام الخ ۱۲ ۲۔ انظر روح المعاني (ج ۵ ص ۵۸ رقم الآية ۲۰۴) ۱۲ ۳۔ عن مجاهد في قوله ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا“ قال في الخطبة يوم الجمعة ”كتاب القراءة خلف الامام للبیهقي ص ۹ رقم ۲۲۳ و ۲۲۴) طبع ادارة احياء السنة (گوجرانوالہ) باب ذكره احتج به من رأى وجوب القراءة خلف الامام الخ ۱۲ مرتب على عنه

» الفوز الکبیر « میں یہ بات بڑی وضاحت سے بیان کی ہے کہ بعض اوقات صحابہ و تابعین کسی آیت کے بارے میں کوئی واقعہ بیان کرتے ہوئے یہ فرماتے ہیں کہ "نزلت فی کذا" یا "نزلت الآیۃ فی کذا" ان جیسے الفاظ سے ان کا مقصد یہ نہیں ہوتا کہ یہ واقعہ اس آیت کا سبب نزول ہے بلکہ مقصد یہ ہوتا ہے کہ یہ واقعہ بھی آیت کے حکم میں شامل ہے۔ یہاں بھی یہی صورت ہے کہ حضرت مجاہد کا ارشاد کہ "یہ آیت خطبہ جمعہ کے بارے میں ہے" بلاشبہ اسی صورت پر محمول ہے یعنی یہاں ان کا قول سبب نزول کے بیان کے لئے نہیں ہے کیونکہ اگر خطبہ جمعہ کو سبب نزول کہا جائے تو تاریخی اعتبار سے یہ کسی طرح ممکن نہیں اس لئے کہ جیسا کہ بیان کیا جا چکا یہ آیت مکی ہے اور خود حضرت مجاہد اس کا سبب نزول نماز کو قرار دے چکے ہیں، لہذا حضرت مجاہد کی دونوں روایتوں کو ملانے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ آیت کا سبب نزول تو نماز ہی ہے البتہ اس کے عموم میں خطبہ بھی داخل ہے لہذا نماز کو جو اس آیت کا حقیقی سبب نزول ہے اس کے مفہوم سے کیسے خارج کیا جاسکتا ہے۔

اس سلسلے میں علامہ ابن تیمیہ نے اپنے فتاویٰ میں لکھا ہے کہ اس آیت کے بارے میں عقلاً صرف تین احتمال ہیں ایک یہ کہ یہ صرف نماز کے بارے میں ہو اس صورت میں ہمارا مدعا ثابت ہے دوسرے یہ کہ یہ آیت نماز اور خطبہ دونوں کے بارے میں ہو تب بھی ہمارا مدعا ثابت ہے، تیسرے یہ کہ یہ صرف خطبہ جمعہ کے بارے میں ہو، اور نماز سے متعلق نہ ہو، صرف اس صورت میں ہمارا استدلال تام نہیں ہوگا، لیکن یہ احتمال مردود ہے کیونکہ آیت مکی ہے اور خود شافعیہ بھی اس کے قائل نہیں کیونکہ وہ خود قرارت سورۃ خلف الامام کے ترک پر اسی آیت سے استدلال کرتے ہیں (انتہی کلاماً) چنانچہ خود شافعیہ میں علامہ سیوطی نے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ اس بات پر مسلمانوں کا اجماع ہے کہ نماز اس آیت کے مفہوم میں شامل ہے۔

آیت مذکورہ سے حنفیہ کے استدلال پر شوافع کی جانب سے دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس میں استماع کا حکم دیا گیا ہے جو صلوٰۃ خیرہ میں تو ہو سکتا ہے لیکن صلوٰۃ سترہ میں ممکن نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حنفیہ میں جو حضرات صلوٰات سترہ میں جواز قرارت کے قائل ہیں ان کے

لہ کما فی روایۃ عن مجاہد فاستمعوا لہ وانصتوا فی الصلوٰۃ والخطبۃ۔ کتاب القراءۃ خلف الامام للبیہقی (ص ۹۰ رقم ۲۳۰) سیفی عنہ۔

مسک پر تو اس اعتراض سے کوئی اثر نہیں پڑتا البتہ جو حضرات سترہ میں بھی ترک قرارت کے قائل ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ اس آیت میں دو حکم دئے گئے ہیں ایک استماع کا دوسرے انصات کا ، استماع کا حکم صلوات جہریہ کے لئے ہے اور انصات کا صلوات سترہ کے لئے ۔

احناف کی مستدل احادیث

حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث

حنفیہ کا دوسرا استدلال صحیح مسلم میں حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی طویل روایت سے ہے جس میں وہ فرماتے ہیں: "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

وَسَلَّمَ خَطَبَنَا فَبَيَّنَ لَنَا سُنَّتَنَا وَعَلَّمَنَا صَلَاتَنَا فَقَالَ إِذَا صَلَّيْتُمْ قَافِيَهُمَا صَفُوفَكُمْ ثُمَّ لِيُؤْتِكُمْ أَحَدُكُمْ فَإِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوا " وَإِذَا قَرَأَ فَانصِتُوا " وَإِذَا قَالَ " غَيْرِ الْمُغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ " فَقُولُوا آمِينَ الْحَمْدُ " نيز حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں بھی " وَإِذَا قَرَأَ فَانصِتُوا " کے الفاظ آئے ہیں ، مکمل روایت اس طرح ہے " عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّمَا جَعَلَ الْإِمَامَ لِيُؤْتِيَكُمْ بِهِ فَإِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوا وَإِذَا قَرَأَ فَانصِتُوا وَإِذَا قَالَ سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمْدُهُ فَقُولُوا اللَّهُمَّ رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ " ان دونوں حدیثوں میں امام کی قرارت کے وقت مطلقاً انصات کا حکم دیا گیا ہے جو قرارت فاتحہ اور قرارت سورۃ دونوں کے لئے عام ہے ، اور ان کے درمیان تفریق کرنا کسی طرح درست نہیں کیونکہ یہاں آپؐ ایک ایک عمل کے بارے میں طریقہ بیان فرما رہے ہیں اگر فاتحہ اور سورت کی قرارت کے حکم میں کوئی فرق ہوتا تو آپؐ اُسے ضرور بیان فرماتے اس کے بجائے آپؐ نے صرف " إِذَا قَرَأَ " ارشاد فرمایا جس کا صریح جب امام قرارت کرے تو مقتدی خاموش ہو جائے ۔

۱۔ (ج ۱ ص ۱۷۴) باب التشهد في الصلوة ، وسنداً هكذا "حدثنا اسحاق بن ابراهيم (المشهور باسحاق بن راهويه ۱۲ متب) قال اخبرنا جابر عن سليمان التيمي عن قتادة عن يونس بن جبير عن حطان بن عبد الله الرقاشي قال صليت مع ابي موسى الاشعري في ۱۲ مرتبة عنده

۲۔ نسائي (ج ۱ ص ۱۳۶) تاديل قوله عز وجل وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ

شوافع وغیرہ کی طرف سے یہاں یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ ”واذا قرأ فانصتوا“ کی زیادتی صحیح نہیں، کیونکہ یہی حدیث حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ سے بھی مروی ہے، اور ان میں سے کوئی بھی ”واذا قرأ فانصتوا“ ذکر نہیں کرتا، نیز ابو موسیٰ اشعرؓ کی روایت میں سلیمان بنی قتادہؓ سے اس روایت کے نقل کرنے میں متفرد ہیں، لہذا اس روایت سے استدلال درست نہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ زیادتی بلاشبہ صحیح ہے اور ثابت ہے، اور خود امام مسلمؒ نے صریح لفظوں میں حدیث کی تصحیح کی ہے، اور یہ پوری تصحیح مسلمؒ نے، واحد مقام ہے، جہاں امام مسلمؒ نے صریح لفظوں میں حدیث کی تصحیح کی ہے، وہ اس طرح کہ جب امام مسلمؒ اپنی تصحیح کا اعلان کرتے ہوئے اشعرؓ کی حدیث پر پہنچے جس میں ”واذا قرأ فانصتوا“ کی زیادتی سلیمان التیمی کے طریق سے مروی ہے، اس وقت امام مسلمؒ کے شاگرد ابو بکر بن اخت ابی ہنضر نے اس حدیث کی صحت کے بارے میں سوال کیا تو امام مسلمؒ نے جواب دیا: ”ترید احفظ من سلیمان؟“ جب انہیں حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ کی روایات کا تعلق ہے ان میں اگرچہ ”واذا قرأ فانصتوا“ کا جملہ موجود نہیں، لیکن یہ کوئی قابلِ تعجب بات نہیں، اس لئے کہ

۱۔ أخرجه الترمذی، فی باب معراج ۲۱۶۲ تحت باب ما جاء إذا سمع الإمام قاعداً فصلوا قعوداً، قال: حسن رسول الله صلى الله عليه وسلم عن فرس فحش رستم الجهم وكسر الميماء، فصل بنى قاعداً فصلينامعة قعوداً ثم انصرف فقال إنما الامام او قال إنما جعل الامام ليؤتم به فاذا اكبر فأكبروا واذا ركع فاركعوا واذا رفع فارفعوا واذا قال سمع الله لمن حمده الخ واخرجه البخاری ایضاً فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۵۰) ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ،

۲۔ أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۵۰) باب صلوة القاعد وفيه وقال إنما جعل الامام ليؤتم به فاذا اكبر فأكبروا واذا ركع فاركعوا واذا رفع فارفعوا واذا قال سمع الله لمن حمده الخ ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ مسلم (ج ۱ ص ۱۴۱) ۱۲

۴۔ البتہ حضرت انسؓ کی ۱۱، ردایہ کی ایک ضعیف طریق میں ”واذا قرأ فانصتوا“ کی زیادتی موجود ہے، انظر کتاب القراءة للبيهقي (ص ۱۱۳ و ۱۱۴) رقم الحديث ۲۸۵، لیکن امام بیہقیؒ اس کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: وبذا ما يتفرد به سليمان بن ارقم وهو متردك، جرحه احمد بن حنبل ويحيى بن معين وغيرهما

البتہ کتاب القراءة (ص ۱۱۳ رقم ۲۸۳) ہی میں حضرت انسؓ کی ایک دوسری حدیث مروی ہے: ”اخبنا ابو عبد الله الحافظنا جعفر الخلدی نا الحسن بن علی بن شبیب المعمری نا احمد بن المقدم نا الطغادی حدثننا ابو ب عن الزهري عن انس ان النبوة صلى الله عليه وسلم قال اذا قرأ الامام فانصتوا“ وابت بھی قابلِ استدلال ہے اس پر یہود اعترافاً جواباً کی تفصیل احسن الکلام (ج ۱ ص ۱۹ تا ۲۲) میں کی گئی جا چکی ہے، رشید اشرف بسطوا لشرف بیہقی جعلا لہم خیر الامم

ذخیرۃ احادیث میں ایسی بے شمار مثالیں ہیں جن میں کسی صحابی نے ایک زیادتی ذکر کی ہے، اور کسی نے ذکر نہیں کی، ایسے ہی مواقع کے لئے ”زیادۃ الثقة مقبولة“ کا قانون بنایا گیا ہے۔ جہاں تک قتادہ سے ”واذا قرأ فانصتوا“ کی زیادتی نقل کرنے میں سلیمان تیمی کے تفرد کا تعلق ہے سورہ بالاتفاق ثقہ ہیں، اور ”زیادۃ الثقة مقبولة“ ہی کے قاعدہ سے ان کا تفرد مسخر نہیں، پھر حضرت ابو موسیٰ اشعرىؓ کی روایت میں اس زیادتی کے نقل کرنے میں سلیمان تیمی متفرد بھی نہیں، چنانچہ عمر بن عامر، سعید بن ابی عروبہ اور ابو عبیدہ نے قتادہ سے اس زیادتی کے نقل کرنے میں سلیمان تیمی کی متابعت کی ہے،

۱۵ و ۱۶ انظر سنن الدارقطني (ج ۱ ص ۲۲) باب ذکر قوله صلى الله عليه وسلم من كان له امام فقرأه الامام له قراءة واختلاف الروايات، والسنن الكبریٰ للبيهقي (ج ۲ ص ۱۵۶، طبع دائرة المعارف حیدرآباد دکن) باب من قال يترك المأموم القراءة فيما به فيه الامام بالقراءة،

امام دارقطنی اور امام بیہقی نے اگرچہ عمر بن عامر اور سعید بن ابی عروبہ کی روایت میں سالم بن نوح کو ضعیف قرار دے کر متابعت کو ناقابل اعتبار قرار دینے کی کوشش کی ہے، لیکن علامہ بیہقی نے آثار السنن (ص ۱) میں اور مولانا مسرفر از خان صاحب صفدر نے ”احسن الکلام“ (ج ۱ ص ۱۹۲ و ۱۹۳) میں اس کا مسکت جواب دیکر سالم بن نوح کی روایت کو قابل استدلال قرار دیا ہے، واللہ اعلم، رشید اشرن سیفی کان اللہ لدہ و ہر اللہ،

۱۷ علامہ بیہقی تعلیق التعلیق میں تحریر فرماتے ہیں ”قلت ثم طفت بصحیح ابی عوانہ بتوفیق اللہ تعالیٰ فی ہدایتہ فیہ متابعا لآخر سلیمان النخعی فان حدثنا سہیل بن بکر الجندی ساہوری قال حدثنا عبد اللہ بن رشید ثنا ابو عبیدہ عن قتادہ عن یونس بن جبیر عن حطان بن عبد اللہ الرقاشی عن ابی موسیٰ الاشعری قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قرأ الامام فانصتوا اذا قال غیر المغضوب علیہم ولا المتعالمین فقولوا آمین، انظر آثار السنن (ص ۸۷) باب فی ترک القراءة غلت، الامام فی الجہریۃ ۱۲ مرتب حفظہ اللہ وعاہ،

۱۸ کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت پر بھی یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس میں ”واذا قرأ فانصتوا“ کی زیادتی نقل کرنے میں ابو خالد احمر منفرد ہیں، سوادل تودہ باتفاق ثقہ ہیں، اور ان کا تفرد مسخر نہیں، دوسرے نسائی (ج ۱ ص ۱۲۶) میں تادیل قولہ عز وجل واذا قرئ القرآن انزلوا من جہاتہم من سجدوا للرب کے تحت محمد بن سعد انصاری نے جو ثقہ ہیں ان کی متابعت کی ہے، یہی وجہ ہے کہ امام مسلمؒ سے جب حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث کی صحت کے بارے میں پوچھا گیا تو انھوں نے فرمایا ”ہو عندی صحیح“ (مسلم ج ۱ ص ۱۷۲)، بہر حال حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث بھی بے غبار ہے ۱۲ سیفی عفی عنہ

اس سلسلے میں حضرت شاہ صاحبؒ نے ایک عجیب تحقیق بیان فرمائی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ”انما جعل الامام ليوتم به“ کی حدیث چار صحابہ کرامؓ سے مروی ہے، حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ، حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ، ان میں سے حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت ابو موسیٰؓ کی حدیثوں میں ”واذا اقرأ فأنصتوا“ کی زیادتی موجود ہے اور حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ کی حدیثوں میں یہ زیادتی موجود نہیں، احادیث کے تتبع اور غور کرنے سے اس کا سبب یہ معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حدیث دو مرتبہ ارشاد فرمائی، ایک مرتبہ ”واذا اقرأ فأنصتوا“ بھی اس میں شامل تھا، اور ایک مرتبہ شامل نہیں تھا، پہلی مرتبہ آپؐ نے یہ حدیث سقوط عن الحسن کے واقعہ میں ارشاد فرمائی جب آپؐ نے بیٹھ کر نماز پڑھائی، صحابہ کرامؓ نے اس وقت آپؐ کے پیچھے کھڑے ہو کر نماز پڑھنی شروع کی، تو آپؐ نے ان کو بیٹھنے کا اشارہ فرمایا، اور نماز کے بعد یہ حدیث ارشاد فرمائی اور آخر میں فرمایا: ”واذا سلم جالساً فصلوا جلوساً لئلا یمنی“ روایت عائشہؓ، اور حضرت انسؓ کی روایت میں یہ الفاظ ہیں ”واذا سلمت اعدوا فصلوا اعوداً اجمعین“ اس موقع پر چونکہ آپؐ کا اصل منشاء یہ مسئلہ بیان کرنا تھا کہ جب امام بیٹھ کر نماز پڑھا رہا ہو تو مقتدیوں کو بھی بیٹھ کر ہی نماز پڑھنی چاہیے، اس لئے آپؐ نے ذکر میں تمام ارکان صلوٰۃ کا استیعاب نہیں فرمایا، البتہ ضمناً بعض دوسرے ارکان کا بھی ذکر آگیا، بہر حال استیعاب چونکہ مقصد نہیں تھا اس لئے اس موقع پر آپؐ نے ”واذا اقرأ فأنصتوا“ کا جملہ ارشاد نہیں فرمایا، پھر اس موقع پر چونکہ حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ دونوں موجود تھے، اس لئے انھوں نے ”انما جعل الامام ليوتم به“ کی حدیث کو ”واذا اقرأ فأنصتوا“ کی زیادتی کے بغیر روایت کیا، اس موقع پر حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ مدینہ طیبہ میں موجود نہیں تھے، کیونکہ حافظ ابن حجرؒ کی تصریح کے مطابق سقوط عن الحسن کا واقعہ ۳۷ھ میں پیش آیا، اس وقت تک حضرت ابو ہریرہؓ مشرف باسلام نہیں ہوئے تھے، اس لئے کہ وہ مکہ میں اسلام لائے، اسی طرح حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ بھی اُس وقت حبشہ

۱۵۱۔ عند ابی داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۸۶) باب الامام یسأل من قعود

۱۵۲۔ ترمذی (ج ۱ ص ۲، ۳)، باب ما جاء اذا صلى الامام قائداً فصلوا قعوداً ۱۲

میں تھے، اور وہ بھی سہ ماہی میں حبشہ سے واپس آئے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت ابو موسیٰ اشعرئؓ میں سے کوئی بھی سقوط عن الفرس کے موقعہ پر موجود نہیں تھے جس کا واضح ہوتا ہے کہ یہ حضرات جس حدیث کی روایت کر رہے ہیں وہ سقوط عن الفرس کے واقعہ کے بہت بعد یعنی سہ ماہی میں یا اس کے بھی بعد ارشاد فرمایا گیا ہے، اور اس وقت چونکہ اس حدیث کا منشاء صرف بیٹھ کر نماز پڑھنے کا حکم بیان کرنا نہیں تھا بلکہ یہ قاعدہ کلیہ بیان کرنا تھا کہ مقتدی کو امام کی متابعت کرنی چاہئے، اس لئے اس موقعہ پر آپؐ نے تمام ارکان میں متابعت کا طریقہ بتایا، اور ”وَإِذَا قَرَأْتَ فَأَنْصِتُوا“ کا بھی اضافہ فرمایا، لہذا حضرت انس اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہما کی حدیث کا واقعہ بالکل جدا ہے، اور اس کا سیاق بھی مختلف ہے، اور حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت ابو موسیٰ اشعرئؓ رضی اللہ عنہما کی احادیث کا سیاق اور واقعہ بالکل دوسرا ہے، اور پہلے واقعہ میں ”وَإِذَا قَرَأْتَ فَأَنْصِتُوا“ کے موجود نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ حضرت ابو موسیٰؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں بھی یہ زیادتی ضعیف ہو۔

حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث | حنفیہ کی تیسری دلیل اگلے باب میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے: ”أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْصَرَفَ مِنْ صَلَوةٍ جُمُعَةٍ فِيهَا يَأْتِي الْقِرَاءَةُ فَقَالَ هَلْ قَرَأَ مَعِيَ

حضرت ابو موسیٰ اشعرئؓ کی روایت میں ”وَإِذَا قَرَأْتَ فَأَنْصِتُوا“ کی زیادتی کو صحیح سمجھنے والے حضرات کی فہمیت مع حوالہ جات کتب حسن الکلام فی ترک القراءة خلف الامام (ج ۱ ص ۲۰۷ و ۲۰۸) میں ملاحظہ فرمائیے، رشید شہرستانیؒ ص ۱۲۱ باب ماجاء فی ترک القراءة خلف الامام اذا جهر بالقراءة (ترمذی ج ۱ ص ۶۵) ترمذی کے علاوہ یہ روایت حدیث کی دوسری معتبر کتب میں بھی موجود ہے، دیکھئے مؤطا امام مالکؒ (ص ۶۹) ترک القراءة خلف الامام فیما جہر فیہ نسائی (ج ۱ ص ۱۳۶) ترک القراءة خلف الامام فیما جہر بہ، سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۲۰) باب من آی القراءة اذا لم يجهر سنن ابن ماجہ (ص ۶۱) باب اذا قرأ الامام فانصتوا، سنن کبریٰ، بیہقی (ج ۲ ص ۱۵۰) باب من قال یتراک الاماموم القراءة فیما جہر فیہ الامام بالقراءة، کتاب القراءة خلف الامام للبیہقی (ص ۱۱۷، رقم الحدیث ۲۹۳) طبع اداره احیاء السنۃ، گوجرانوالہ) جزاء القراءة خلف الامام للبخاری (ص ۸۱ رقم الحدیث ۱۷۳) باب من نزع الامام القراءة فیما جہر لم یؤمر بالاعادة، ۱۲ مرتب جعلہ اللہ خادم السنۃ المطہرۃ وسہل لہ امر تخریج الاحادیث،

احد منہ ما آذنا فقال رجل نعم يا رسول الله قال اني اقول مالي انا نزع القرآن قال
فانتهى الناس من القراءة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يجهر فيه
رسول الله صلى الله عليه وسلم من الصلوات بالقراءة حين سمعوا ذلك من رسول
الله صلى الله عليه وسلم.

یہ حدیث حنفیہ کے مسلک پر صریح ہونے کے ساتھ اس بات کو بھی واضح کر رہی ہے کہ
قرآنہ خلف الامام کو منازعۃ القرآن قرار دیئے جانے کے بعد صحابہ کرام نے قرأت خلف الامام
کو ترک کر دیا تھا، اس حدیث میں یہ تاویل بھی نہیں ہو سکتی کہ اس میں قرآنہ سورۃ خلف
الامام سے منع کیا گیا ہے، نہ کہ قرآنہ خلف الامام سے، کیونکہ اس میں آپ نے ممانعت کی
علت بھی بیان فرمادی ہے، اور وہ ہے منازعۃ القرآن، اور یہ علت جس طرح قرآنہ سورۃ میں
پائی جاتی ہے اسی طرح قرآنہ فاتحہ میں بھی پائی جاتی ہے، لہذا دونوں کا حکم ایک ہے،
اس حدیث پر شوافع کی جانب سے پہلا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس کا مدار ابن اکیمہ
اللیثی پر ہے جو مجہول ہے، لہذا یہ روایت قابل استدلال نہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ ابن اکیمہ لیسٹی ثقہ راوی ہیں، اور بہت سے محدثین نے اُن کی توثیق
کی ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ اگر کسی راوی کی محدثین توثیق کریں تو اس پر جہالت کا الزام نہیں
رہتا، اور ابن اکیمہ کے غیر مجہول اور ثقہ ہونے کی اس سے بڑی اور کیا دلیل ہو سکتی ہے کہ امام

۱۵۱ انفرا سنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۲ ص ۱۵۹) باب من قال یرک المأموم القراءۃ فیما جہر فیہ الامام بالقراءۃ ۱۲ مرتب
۱۵۲ قال المار دینی، قلت: اخرج حدیثہ ابن حبان فی صحیحہ حسنہ الترمذی وقال اسمہ عمارۃ ویقال عمرو وخرجه ایضاً
ابو داؤد ولم یعرض لہ بشئ وذلك دلیل علی سندہ عنہ کما عرفت فی الکمال لعبد الغنی روى عن ابن اکیمہ مالک و محمد بن عمرو
وقال ابن سعد فی سنة احدى ومائة وهو ابن تسع وسبعين وقال ابن ابی حاتم سألت ابي عنه فقال صحیح الحدیث
حدیثہ مقبول وقال ابن حبان فی صحیحہ اسمہ عمرو و هو واخوه عمر ثقتان وقال ابن معین روى عنه محمد بن عمرو وغيره وحسبک
برداية ابن شهاب عنه وفي التمهيد كان يحدث في مجلس سعيد بن المسيب يروي عن الحسن بن علي بن حمزة قال هو ابن شهاب
وذلك علی جلالته عندهم وثقته انتهى كلامه وبذلك لا ينفي عنه الجہالة، انتهى كلام المار دینی، ۱۲ كذا في الجوهر النقي في
ذیل السنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۲ ص ۱۵۸) باب من قال یرک المأموم القراءۃ الخ ۱۲

رشید اشرف جعلہ اللہ فی عینہ صغیراً و فی اعین الناس کبیراً،

ماکت نے موطائیں اُن کی یہ روایت ذکر کی ہے، اور امت کا اس پر اتفاق ہے کہ موطا کی تمام روایات صحیح ہیں،

اس حدیث پر شافعیہ نے دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ اس میں ”فانتھی الناس عن القراءة مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ کا جملہ امام زہریؒ کا ادراج ہے، اس کا جواب یہ ہو کہ اول تو اگر بالضرر یہ امام زہریؒ ہی کا ارشاد ہو تب بھی ظاہر ہے کہ امام زہریؒ نے یہ بات صحابہ کرامؓ کا عمل دیکھ کر ہی کہی ہوگی، دوسرے واقعہ یہ ہے کہ یہ امام زہریؒ کا ادراج نہیں، بلکہ حضرت ابو ہریرہؓ کا قول ہے، جیسا کہ ابو داؤد میں ابن اسرح کے طریق میں اس کی تصریح ہے کہ: ”وقال ابن السرح في حديثه قال معمر عن الزهري قال أبو هريرة فانتھی الناس“ اور بعض حضرات کو اس جملہ کے مُدرج من الزہریؒ ہونے کا جو مغالطہ لگا ہے اس کا اصل سبب بھی ابو داؤد ہی سے واضح ہو جاتا ہے، چنانچہ امام ابو داؤدؒ آگے نقل کرتے ہیں: ”قال سفیان وتكلم الزهري بكلمة لم أسمعها، فقال معمر انه قال فانتھی الناس“ مطلب یہ کہ حضرت سفیانؒ فرماتے ہیں کہ جب امام زہریؒ نے اپنے حلقہ درس میں یہ حدیث بیان فرمائی تو ”مالی أنزع القرآن“ کے بعد کا جملہ میں سُن نہ سکا، تو میں نے اپنے ہم سبق معمر سے پوچھا کہ استاذ نے کیا فرمایا؟ اس پر معمر نے کہا ”انہ قال فانتھی الناس“ چونکہ معمر نے جواب میں اس قول کی نسبت امام زہریؒ کی طرف فرمائی، تو اس سے بعض لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ یہ امام زہریؒ کا اپنا مقولہ ہے، حالانکہ درحقیقت وہ حضرت ابو ہریرہؓ کا قول ہے، — تیسرے ”فانتھی الناس عن القراءة“ کا جملہ حنفیہ کے استدلال کے لئے موقوف علیہ نہیں، بلکہ ان کا استدلال ”مالی أنزع القرآن“ سے ہی پورا ہو جاتا ہے،

اس حدیث پر تیسرا اعتراض امام ترمذیؒ نے کیا ہے، کہ خود حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے قرآن فاتحہ خلف الامام کے بارے میں فرمایا: ”أقرأ بهما في نفسك“

۱۵ (ص ۶۹) ترک القراءة خلف الامام فیما جہرفیہ ۱۲

۱۶ (ج ۱ ص ۱۲۰) باب من رأى العترة اذا لم يحبر ۱۴

۱۷ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۶۵) باب ما جاز فی ترک القراءة خلف الامام اذا جہر بالقراءة ۱۲

لیکن اس کا مفصل جواب پیچھے گزر چکا ہے، اور شافعیہ کے اصول کے مطابق تو امام ترمذی کا یہ اعتراض کسی بھی طرح صحیح نہیں ہوتا، کیونکہ شافعیہ کا اصول یہ ہے کہ "العبرة بما روی لا بما رأى" یعنی اگر راوی کا فتویٰ اس کی روایت کردہ حدیث کے خلاف ہو تو شافعیہ حدیث پر عمل کرتے ہیں فتویٰ کو چھوڑ دیتے ہیں،

حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث | حنفیہ کی چوتھی دلیل حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: "بُثِّلَ قَالَ

رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان له امام فقرأه الا ما رآه فقرأه" یہ حدیث صحیح بھی ہے اور حنفیہ کے مسلک پر صریح بھی، کیونکہ اس میں ایک قاعدہ کلیہ بیان کر دیا گیا ہے کہ امام کی قرأت مقتدی کے لئے کافی ہو جاتی ہے، لہذا اس کو قرأت کی ضرورت نہیں، پھر اس حدیث میں مطلق قرأت کا حکم بیان کیا گیا ہے جو قرأت فاتمہ اور قرأت سورۃ دونوں کو شامل ہے، لہذا دونوں میں امام کی قرأت حکماً مقتدی کی قرأت سمجھی جائے گی، لہذا مقتدی کا قرأت کو ترک کرنا "الاسلمة لمن احب قرأ بفاتحة الكتاب" کے تحت نہیں آتا،

حنفیہ کی اس دلیل پر متعدد اعتراضات کئے گئے ہیں؛

① پہلا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ حنفیہ حدیث نے اسے موقف علی جابر قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ کسی قوی اور ثقہ راوی نے اسے مرفوع ذکر نہیں کیا،

لہذا اللفظ ابن ماجہ فی سننہ (ص ۶۱) باب ان اقرأ الامام فانصت وانرجہ محمد فی الموطا (ص ۹۸ و ۹۹) باب القراءة فی الصلاة خلف الامام وابن ابی شیبہ فی مصنفہ (ج ۱ ص ۳۷) من ذکرہ القراءة خلف الامام، وعبد اللہ فی مصنفہ (ج ۲ ص ۱۳۶) باب القراءة خلف الامام، رقم الحديث ۲۷۹، والطحاوی فی شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۰۶) طبع رحیمہ دیوبند، باب القراءة خلف الامام والبیہقی فی سننہ الکبری (ج ۲ ص ۱۶۰) باب من قال لا یقرأ خلف الامام علی الاطلاق، وفی کتاب القراءة خلف الامام لہ (ص ۱۲۲) طبع اداره احیاء السنۃ گوجرانوالہ، باب ذکر اخبار کتبہا من زعم ان لا قراءة خلف الامام بحال ذکر خبر در فقیہ عن جابر بن عبد اللہ، وانرجہ الدارقطنی فی سننہ (ج ۱ ص ۳۳۵) باب ذکر قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان لہ الامام الخ ۱۲ رشید اشرف ارشدہ اللہ لما یحبہ ویرضاه ووفقہ لا،

اس کا جواب یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ سفیان ثوریؒ اور شریک وغیرہ اسے مرفوعاً روایت کرتے ہیں، لہذا یہ اعتراض قابل اعتناء نہیں۔

② دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ یہ حدیث عبداللہ بن شداد بن ابیہاد عن جابر بن عبداللہ کے طریق سے مروی ہے، اور عبداللہ بن شداد کا سماع حضرت جابرؒ سے ثابت نہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن شداد بن ابیہاد صحابی ہیں، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے "الاصابہ" میں لکھا ہے کہ "لہ رؤیة" لہذا یہ حضرت جابرؒ کے معاصر ہیں، اگرچہ صفار صحابہ میں سے ہیں چنانچہ یہ حدیث صحیح علی شرط مسلم ہے، اور اگر بالفرض حضرت عبداللہ بن شداد کا سماع حضرت جابرؒ سے نہ ہو تب بھی یہ حدیث زیادہ سے زیادہ مرسل صحابی ہوگی، اور مرسل صحابی باجماع حجت ہے،

③ تیسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ دارقطنی وغیرہ میں یہ حدیث "عبداللہ بن شداد عن ابی الولید عن جابر بن عبداللہ" کے طریق سے مروی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن شداد نے یہ حدیث براہ راست حضرت جابرؒ سے نہیں سنی تھی، بلکہ بیچ میں ابوالولید کا واسطہ ہے، اور ابوالولید مجہول ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ ابوالولید خود حضرت عبداللہ بن شداد کی کنیت ہے، دراصل روایت یوں تھی: "عن عبداللہ بن شداد بن ابیہاد ابی الولید عن جابرؒ" کسی کتاب نے غلطی سے "ابی الولید" سے پہلے لفظ "عن" کا اضافہ کر دیا، لہذا حقیقت یہ ہے کہ عبداللہ بن شداد اور حضرت جابرؒ کے درمیان کوئی واسطہ نہیں،

④ چوتھا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کا مدار امام ابو حنیفہؒ، حسن بن عمارہؒ

۱۵ وقال العلامة الآبوسی فی ریح المعانی (المجلد الخ من الجزء التاسع ص ۱۵۱، سورة الاعوان رقم الآية ۲۰۴) ۱۶ فہو لار سفیان و شریک و جریر و ابوالزبیر رفعہ بال طریق الصحیح فبطل عدم فہم فہم لم یرفعہ و لو تفرعوا للثقة و جب قبولہ لان الرفع زیادة و زیادة الثقة مقبولة فکیف ولم یفرد، ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ،

۱۷ کافی سنن الدارقطنی (ج ۱ ص ۳۲۲) باب ذکر قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان لا امام الخ ۱۲

۱۸ (ج ۱ ص ۳۲۵، رقم الحدیث ۱۲۱۲)

۱۹ چنانچہ امام دارقطنیؒ اپنی سنن (ج ۱ ص ۳۲۳) میں باب ذکر قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان لا امام الخ کے تحت امام ابو حنیفہؒ کے طریق سے حضرت جابرؒ کی مذکورہ روایت کو تخریج کرنے کے بعد فرماتے ہیں "لم یسندہ عن موسیٰ بن ابی عائشة

غیر ابی حنیفہ والحسن بن عمارہ و ہما ضعیفان" ۱۲ مرتب عنی عنہ ۱۵ کافی سنن الدارقطنی (ج ۱ ص ۳۲۵، رقم ۱۲۱۵)

لیث بن ابی سلیم یا جابر جعفی پر ہے، اور یہ سب ضعیف ہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک امام ابو حنیفہؒ کی تضعیف کا تعلق ہے سو اس اعتراض کی کمزوری محتاج بیان نہیں، اور اس کی مفصل تردید مقدمہ میں گذر چکی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہو کہ امام عظیم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ پر طعن درحقیقت خود جابر کو مجروح کرتا ہے، اور حسن بن عمارہ مختلف فیہ راوی ہیں، اور صحیح یہ ہے کہ ان کی حدیث درجہ حسن سے کم نہیں، اور جہاں تک یسٹ بن ابی سلیم کا تعلق ہے سو وہ بھی مختلف فیہ راوی ہیں، علامہ سیوطیؒ نے مجمع الزوائد میں متعدد مقامات پر ان کی توثیق کی ہے، اور فرمایا ہے ”ثقة مدلس“، نیز امام ترمذیؒ نے بھی باب التمتع کے تحت ان کی ایک حدیث کی تحسین کی ہے، لہذا ان کی حدیث حسن سے کم نہیں، اور جہاں تک جابر جعفی کا تعلق ہے سو وہ بلاشبہ ضعیفؒ ہے، اور خود امام ابو حنیفہؒ نے اس کی تضعیف کی ہے، لیکن حدیث کا مدار اس پر نہیں ہے، بلکہ ہمارے پاس تو اس حدیث کے متعدد طرق ایسے موجود ہیں جن میں نہ جابر جعفی کا واسطہ آتا ہے اور نہ مذکورہ بالا متکلم فیہ رِوَاۃ میں سے کسی اور راوی کا اور نہ ہی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا، چند طرق درج ذیل ہیں؛

① پہلا طریق مصنف ابن ابی شیبہؒ میں مذکور ہے: ”حد ثنا مالک بن اسماعیل

۱۔ وہ کہانی روایہ کتاب القراءۃ للبیہقی (ص ۱۳۲، رقم ۳۱۹ و ۳۲۰ و ۳۲۱) وقال البیہقی بعد ذکر الحدیث عن طرق لیث وجابر بن یزید الجعفی قال الامام احمد لیث ابن ابی سلیم کان لا یحدث عنه یحییٰ بن سعید القطان وقال یحییٰ بن لیث بن ابی سلیم ضعیف وجابر بن یزید الجعفی وقد جرحه جماعة من اهل الحفظ والاتقان الخ رشید اشرف عفی عنہ

۲۔ چنانچہ ایک روایت کے تحت علامہ سیثمی فرماتے ہیں ”وفیه لیث بن ابی سلیم دہوثقۃ مکنہ مدلس“ اور اس سے اگلی روایت کے تحت فرماتے ہیں ”رواہ الطبرانی فی الکبیر و رجالہ رجال الصحیح غیر لیث بن ابی سلیم دہوثقۃ مدلس الخ“

۳۔ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۶) باب فی المساجد المشرفة والمزینة، ۱۲ مرتب حفظہ اللہ عن الخطایا والفتن والبلايا والحزن

۴۔ ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۲) ابواب الحج ۱۲

۵۵ ترمذی (ج ۲ ص ۱۹۹) باب منه بعد باب ماجاء فیمن یقرأ من القرآن عند المنام ۱۲ مرتب عفی عنه
 ۵۶ علامہ مینٹی "ایک روایت کے تحت لکھتے ہیں "رواة الطبرانی فی الكبير وفيه جابر الجعفي وثقة شعبه والثوري زهير
 بن معاوية وهودلس وضعفه الناس (تجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۰۹) باب فی بسم اللہ الرحمن الرحیم ۱۲ رشید شرف سیفی
 ۵۷ فقال ما رأيت اكذب منه، اسنی المطالب فی احادیث مختلفہ المراتب ص ۲۵۸، حرف لا ۱۲ مرتب عفی عنه
 ۵۸ (ج ۱ ص ۳۷۷) من كره القراءة خلف الامام ۱۲

عمر بن حسن بن صالح عن ابی الزبیر عن جابر رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال کل من کان له امام فقراعتہ له قراۃ»

اس پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ حسن بن صالح کا سماع ابو الزبیر سے نہیں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ حسن بن صالح کی ولادت سنہ ۱۰۰ھ میں ہوئی، اور ابو الزبیر کی وفات سنہ ۱۲۰ھ میں، لہذا دونوں میں معاشرت ثابت ہے، جو امام مسلم کے نزدیک صحت حدیث کے لئے کافی ہے،

(۲) اس حدیث کا دوسرا طریق مسند عبد بن حمید میں اس سند سے مروی ہے؛ حدیثنا ابو نعیم حدیثنا الحسن بن صالح عن ابی الزبیر عن جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ علامہ آکوسی نے اس کو صحیح علی شرط مسلم قرار دیا ہے،

(۳) مسند احمد بن منیع میں یہ حدیث اس سند سے آئی ہے؛ "اخبرنا اسحق الازرق حدیثنا سفیان وشریک عن موسی بن ابی عائشۃ عن عبد اللہ بن شداد عن جابر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ"

یہ سند سلسلۃ الذہب ہے، اور صحیح علی شرط شیخین ہی، کیونکہ اسحق الازرق صحیحین کے رجال میں سے ہیں، سفیان ثوری محتاج تعارف نہیں، شریک، مسلم کے رجال میں سے ہیں، اور موسی بن ابی عائشہ صحاح ستہ کے مشہور ثقہ راوی ہیں،

(۴) مصنف عبد الرزاق میں یہ حدیث اس طرح مروی ہے؛ "عبد الرزاق عن الثوری عن موسی بن ابی عائشۃ عن عبد اللہ بن شداد بن الہاد اللیثی قال صلی اللہ علیہ وسلم الخ"

باب صفة الصلاة ۱۲ مرتب

۱۔ احسن الکلام (ج ۱ ص ۲۷۸) بحوالہ تذکرۃ الحفاظ (ج ۱ ص ۱۱۹) ۱۲

۲۔ ریح المعانی (ج ۵ ص ۱۵۱) الجزء التاسع سورة الاعراف رقم الآیة ۲۰۴ وفتح القدير (۲۳۹) فصل فی القراۃ

۳۔ فتح القدير للشيخ ابن الہمام (ج ۱ ص ۲۳۹) فصل فی القراۃ فی باب صفة الصلوۃ، ریح المعانی المجلد الخامس

الجزء التاسع ص ۱۵۱ سورة الاعراف رقم الآیة ۲۰۴ مرتب

۴۔ وقال صاحب اعلام السنن فی کتابہ (ج ۲ ص ۷۰) باب قوله تعالى واذ قرئ القرآن الخ بعد ذکر حدیث جابر بهذا

السنن وشریک مختلف فیہ اخرجہ لمسلم فی المتابعات وقد تابعہ الثوری الخ ۱۲ مرتب

۵۔ (ج ۲ ص ۱۳۶) باب القراۃ خلف الامام، رقم الحدیث ۲۷۹، ۱۲

صلی اللہ علیہ وسلم الظہور والعصر فبعل رجل یقرأ خلف النبی صلی اللہ علیہ وسلم ورجل ینہی فلما صلی قال یا رسول اللہ کنت اقرأ وکان ہذا ینہانی فقل لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان لہ امام فان قراءۃ الامام لہ قراءۃ اس روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم جہری اور سری دونوں قسم کی نمازوں کے لئے عام ہے،

یہ تمام طرق بالکل صحیح ہیں، اور ان میں سے کسی میں بھی جابر جعفی، حسن بن عمارہ، اور لیث بن ابی سلیم حتیٰ کہ امام ابو حنیفہؒ تک کا واسطہ نہیں ہے، پھر جیسا کہ ہم نے عرض کیا کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی ثقاہت پر کوئی کلام نہیں کیا جاسکتا اور ان کی تضعیف خود جراح کے وقار کو مجروح کرتی ہے، لہذا ان کی روایت پر بھی شبہ نہیں کیا جاسکتا، اور امام ابو حنیفہؒ نے حضرت جابرؓ کی حدیث جابر بن عبد اللہ سے اور اس جیسے دیگر ضعیف واداک کے واسطہ کے بغیر روایت کی ہے۔

پھر خود حضرت جابرؓ کے اپنے ایک ارشاد سے ان کی حدیث کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: "حدثنا اسحاق بن موسى بن النصارى حدثنا معن حدثنا مالك عن ابی نعیم وھب بن کیسان انه سمع جابر بن عبد اللہ يقول من صلی رکعة لم یقرأ فیہا بأم القرآن فلم یعدل الا ان یکون وراء الامام" "هذا حدیث حسن صحیح، پھر اس حدیث کا ایک شاہد احقر کو خطیب بغدادیؒ کی تاریخ بغداد میں دستیاب ہوا، انھوں نے محمد بن احمد بن فضالہ المروزی کے ترجمہ میں یہ حدیث حضرت ابن عمرؓ سے نقل کی ہے، روایت کی سند اس طرح ہے: "اخبرني ابو القاسم الازهري نا علي بن

۱۔ النظر الموطأ للإمام محمد (ص ۹۸) باب القراءة في الصلاة خلف الامام وغيره ۱۲

۲۔ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۶۶) باب ما جاء في ترك القراءة خلف الامام اذا جهر بالقرارة ۱۲

۳۔ امام طحاویؒ نے اس کو مرفوعاً بھی تخریج کیا ہے، جس کی سند یہ ہے: "حدثنا بحر بن نصر قال حدثنا يحيى ابن سلام قال حدثنا مالك عن وهب بن كيسان عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم الخ شرح معاني الآثار (ج ۱ ص ۱۰۴) باب القراءة خلف الامام ۱۲ مرتب عن عنہ

عمر الفتری، نا ابرجعفر محمد بن احمد بن محمد فضالة الروزی نا احمد بن علی ابن سلمان المروزی نا محمد بن عبدلہ نا خارجة عن ایوب، عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلی الله علیہ وسلم من کان له امام الخ، اس کی سند میں خارجہ تک تمام رواۃ ثقافت ہیں، البتہ اس سے نیچے کے راویوں کی تحقیق کا احقر کو موقع نہ مل سکا البتہ مؤطا امام محمد میں حضرت ابن عمرؓ کا یہ اثر مروی ہے: "من صلی خلف الامام کفته قرآنہ" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ بالا حدیث بے اصل نہیں، اور اسے

جلد ۱، ص ۱۸۰، باب القراءة فی الصلاة خلف الامام ۱۲

کہ حضرت ابن عمرؓ کی یہ حدیث، امام بیہقیؒ نے بھی کتاب القراءة (ص ۵۸، ۱۵۸، رقم ۳۷۲) میں ذکر فرمایا آخر صحیحہ میں کہہ القراءة خلف الامام و بیان ضعفہ و خطا من اخطا فی رفعہ کے تحت مرفوعاً تخریج کی ہے "اخبرنا ابو عبد اللہ الحافظ اخبرنی ابو عبد اللہ الحسین بن محمد البردی ثنا ابو بکر احمد بن محمد بن عمر ثنا ابو عبد الرحمن بن محمد بن احمد التیمی ناسوید بن سعید ابو محمد حفظاً نا علی بن مسهر عن عبید اللہ بن عمر عن نافع عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم من کان له امام الخ،

امام بیہقی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں "اخبرنا ابو عبد اللہ الحافظ قال سمعت ابا عبد اللہ البردی یقول سمعت المنکدری یقول سمعت ابا عبد الرحمن التیمی یقول ہذا استخبر اللہ تعالیٰ ان اضرب علی حدیث، سو بد کلمہ من اجل ہذا الحدیث الواحد فی القراءة خلف الامام، قال الامام احمد سید بن سعید تغیر فی آخر عمرہ و کثرت المناکیر فی حدیثہ و ہذا الحدیث عند اصحاب عبید اللہ بن عمر موقوفاً غیر مرفوع، انتہی کلام البیہقی،

لیکن مولانا سر فراز خان صاحب صفدر دامت برکاتہم احسن الکلام (ج ۱ ص ۲۹۵ و ۲۹۶) میں اس کا تفصیلی جواب دیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ سوید بن سعید ثقہ راوی ہیں، اکثر حضرات نے انکی توثیق کی ہے، مثلاً امام مسلم، امام ابو داؤد، علامہ ذہبی، علامہ بغوی، صالح جزیرہ، محدث عجبلی اور امام دارقطنی وغیرہ بلکہ مسلم بن قاسم نے ان کو دلیل ثقہ قرار دیا ہے، اور بیہقی امام احمد سے نقل کرتے ہیں کہ مجھے ان میں کسی کا کلام معلوم نہیں ہوا، ان کے برعکس معدودے چند افراد نے اگرچہ ان پر جرح بھی کی ہے، لیکن اس کی وجہ سے زیادہ سے زیادہ مختلف فیہ رواۃ میں ان کا شمار ہوگا، اور جمہور کی توثیق کی روشنی میں ان کی حدیث کم از کم حسن ضرور ہوگی، واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف غفر اللہ لہ ولوالدہ

حضرت جابرؓ نے حدیث کے لئے بلور شاہر پیش کیا یا سکتا ہے،

خلاصہ یہ کہ حضرت جابرؓ کی حدیث بلاشبہ صحیح اور ثابت ہے، اور اس پر عائد کئے جانے والے تمام اعتراضات بارد اور غیر درست ہیں، اور مختلف اسانید و طرق اور متابعات و شواہد کی موجودگی میں اس روایت کو ضعیف یا ناقابل استدلال قرار دینا انصاف سے بہت بعید ہے، واللہ الموفق للصواب،

مسک احناف اور اند صحابہ کرامؓ | مختلف فیہ مسائل میں فیصلہ اس بنیاد پر بھی ہوتا ہے کہ اس بارے میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا مسلک اور معمول کیا تھا، اس رخ سے اگر دیکھا جائے تو بھی حنفیہ داپہ

۵۔ نیز امام طبرانی نے معجم کبیر میں حضرت ابو الدرداءؓ کی روایت تخریج کی ہے، اسے بھی شاید بلکہ دلیل مستقل کے طور پر پیش کیا جاسکتا ہے: ”وَعَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ قَالَ سَأَلَ رَجُلٌ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَمَّا كُلُّ صَلَاةٍ قَرَأَ قَالَ نَعَمْ فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ وَجِبَ هَذَا فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا أَرَى الْإِمَامَ إِذَا قَرَأَ إِلَّا كَانَ كَانَفِيًّا“ علامہ سیوطی ”مجمع الزوائد“ (ج ۲، ص ۱۱۰) باب القراءة في الصلوة میں اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”قُلْتُ رَوَى ابْنُ مَاجَةَ مِنْهُ إِلَى قَوْلِهِ وَجِبَ هَذَا، رَوَاهُ الطَّبْرَانِيُّ فِي الْكَبِيرِ وَاسْنَادُهُ حَسَنٌ“ سنن ترمذی (ج ۱، ص ۳۳۲، ۳۳۳) باب من ذكر قوله صلى الله عليه وسلم من كان له امام الحجج کے تحت، امام دارقطنی نے بھی یہ روایت تخریج کی ہے جس میں حضرت ابو الدرداءؓ فرماتے ہیں ”فَقَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَكُنْتُ اقْرَبَ الْقَوْمِ إِلَيْهِ مَا أَرَى الْإِمَامَ إِذَا أَمَّ الْقَوْمَ الْاَكْفَاهِمُ“ حضرت ابو الدرداءؓ کی اس روایت کو امام نسائی نے اپنی سنن (ج ۱، ص ۱۲۶) میں ”اكتفاء المأموم بقراءة الإمام“ کے تحت اور امام سیوطی نے اپنی ”کبیری“ (ج ۲، ص ۱۶۳) میں باب من قال لا يقرأ خلف الإمام على الإطلاق کے تحت اس روایت کو تخریج کیا ہے امام نسائی، امام دارقطنی اور امام بیہقی نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ حدیث حضرت ابو الدرداءؓ پر موقوف ہے، اور اس کو مرفوع بیان کرنے میں زید بن حبابؓ نے غلطی کی ہے،

لیکن یہ اعتراض کسی صورت درست نہیں اس لئے کہ زید بن حبابؓ باتفاق ثقہ ہیں، اس لئے اگر وہ تنہا ہی اس کو مرفوع بیان کرتے تو بھی حدیث مرفوع سمجھی جاتی، پھر جبکہ وہ اس کو مرفوع بیان کرنے میں متفرد بھی نہیں، کیونکہ ابوصالح کاتب یثرب بھی اسے مرفوعاً ہی روایت کرتے ہیں، انظر السنن الکبری للبیہقی (ج ۲، ص ۱۶۲) تفصیلی جواب کے لئے دیکھئے احسن الكلام (ج ۱، ص ۲۹۱، ۲۹۲) واللہ الموفق للصواب، ۱۳۔ رشید اشرف عفی عنہ

بھاری نظر آتا ہے، اور بہت سے آثار صحابہ ان کی تائید میں ملتے ہیں،

علامہ عینیؒ نے عمدۃ القاری میں لکھا ہے کہ ترک القراءۃ خلف الامام کا مسلک تقریباً انہی صحابہ کرامؓ سے ثابت ہے، جن میں سے متعدد صحابہ کرام اس سلسلہ میں بہت منتشر دتھے، یعنی خلفاء اربعہؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت سعد بن ابی وقاصؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت جابرؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ

۱۴ امام عبدالرزاقؒ فرماتے ہیں: اخیر فی موسیٰ بن عقبہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والو کبر و عمر و عثمان کافوا ینہون عن القراءۃ خلف الامام (مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۱۳۹، تحت رقم ۲۸۱۰، باب القراءۃ خلف الامام)۔ نیز مصنف (ج ۲ ص ۱۳۹، رقم ۲۸۰۶) ہی میں ایک دوسرا اثر مروی ہے: "عن داود ابن قیس عن محمد بن عجلان قال قال علیؑ من قرأ مع الامام فلیس علی الفطرۃ قال وقال ابن مسعودؓ ملئ فوه تراباً، قال وقال عمر بن الخطاب لیس وددت ان الذی یقرأ خلف الامام فی فیہ حجر ۱۲ رشید اشرف زادہ اللہ علماً، عملاً، ۱۵ وعن ابی وائل قال جاز رجل الی ابن مسعودؓ فقال اقرأ خلف الامام، قال انصت للقرآن فان فی الصلوۃ شغلاً و سیفیک ذلک الامام (قال البیہقی) رواہ الطبرانی فی الکبیر والادسط و رجالہ موثقون، (مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۱۱) باب المنزاعۃ فی الصلوۃ ۱۲ مرتب غفا اللہ عنہ

۱۵ ان کا اثر مؤطاً امام محمدؒ (ص ۱۰۱ و ۱۰۲) باب القراءۃ فی الصلوۃ خلف الامام میں مروی ہے فرماتے ہیں "وددت ان الذی یقرأ خلف الامام فی فیہ حجر" اس کی سند پر اعتراضات و جوابات کی تفصیل حسن الکلام (ج ۱ ص ۳۱۶ تا ۳۲۰) میں ملاحظہ فرمائیں، ۱۲ مرتب عافاہ اللہ ورعاه

۱۶ حدیثنا عمرو بن محمد بن زید عن موسیٰ بن سعد بن زید بن ثابت یحدثنا عن جدہ انہ قال من قرأ خلف الامام فلا سلوۃ لہ، مؤطاً امام محمدؒ (ص ۱۰۲) باب القراءۃ فی الصلوۃ خلف الامام ۱۲ مرتب غفی عنہ

۱۷ مالک عن ابی نعیم و سب بن کیسان انہ سمع جابر بن عبد اللہ یقول "من صلی رکعتہ لم یقرأ فیہا بام القرآن فلم یصل الادراء الامام، مؤطاً امام مالکؒ (ص ۶۶) ماجاء فی أم القرآن ۱۲ مرتب غفر لہ

۱۸ مالک عن نافع ان عبد اللہ بن عمرؓ کان اذا سئل هل یقرأ احد خلف الامام قال اذا صلی احدکم خلف الامام فحبہ قراءۃ الامام و اذا صلی وحده فلیقرأ قال وکان عبد اللہ بن عمر لا یقرأ خلف الامام (مؤطاً امام مالکؒ ص ۶۶) ترک القراءۃ خلف الامام فیہا جہر فیہ ۱۲ رشید اشرف غفی عنہ

بنا ما جاء اذا دخل حاكم المسجد فليركع ركعتين

”اذا جاء احدكم المسجد فليركع ركعتين“ واذا ظاهري کے نزدیک حدیث باب میں ”فلیركع ركعتين“ کا امر وجوب کے لئے ہے، جبکہ جمہور اس کو استحباب کے لئے مقرر دیتے ہیں^۱

”قبل ان يجلس“ یہ تحیۃ المسجد کے وقت مستحب کا بیان ہے، چنانچہ حنفیہ کا مسابک یہ کہ کہ جلوس سے تحیۃ لمسی رفوت نہیں ہوتی، بلکہ جلوس کے بعد بھی پڑھ سکتا ہے، جبکہ شوافع اس کے قائل ہیں کہ جلوس سے تحیۃ المسجد فوت ہو جاتی ہے،

حنفیہ کا استدلال حضرت ابوذرؓ کی روایت سے ہے فرماتے ہیں: ”دخلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في المسجد فقال لي يا اباذر صليت، قلت لا، قال فمفصل ركعتين“

بھرا اگر تحیۃ المسجد کا موقع نہ ملے تو اسے چاہئے کہ ایک مرتبہ ”سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر“ پڑھ لے، واللہ اعلم،

۱۵ وذا ب ابن حزم من الظاہریۃ الی عدم الوجوب کما فی الفتح (امی فتح الباری) ج ۱ ص ۲۴۴ کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۲۹۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۶ جمہور واذا ظاہری کی مسند تمام اسنادیں کو استحباب پر محمول کرنے میں اس لئے کہ اگر تحیۃ المسجد واجب ہوتی تو صحابہ کرامؓ اس کے پڑھنے کا بھی اہتمام فرماتے، حالانکہ ان کا عام معمول تحیۃ المسجد پڑھنے کا نہ تھا، چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۴۰) میں ”من رخص ان یمر فی المسجد ولا یصلی فیہا“ کے تحت مردی ہے: ”حدثنا ابو بکر قال حدثنا عبد العزيز بن محمد الدراودی عن زید بن اسلم قال کان اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم یدخلون المسجد ثم یخرجون ولا یصلون ورایت ابن عمر یفعلہ“ رشید اشرف ارشد اللہ لما یجہد یرضاً وفقلاً

۱۷ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۴۰) من کان یقول اذا دخلت المسجد فصل رکعتین ۱۲

۱۸ بحیرۃ اوشغف اور الذیۃ فی الوقت، کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۲۹۵) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۹ قال ابوالسبائی فی القوت ”کما فی رد المحتار ونجیۃ المسیر المرام الطواف، کما ذکرہ الثاری فی شرح المناسک الملتقط من معارف السنن (ج ۳ ص ۲۹۵ و ۲۹۶) ۱۲ مرتب عفی عنہ

باب ماجاء فی کراهیۃ ان یتخذ علی القبر مسجداً

”عن ابن عباس قال لعن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زائرات القبور“ عورتوں کی زیارت قبور کے بارے میں امام ابو حنیفہ سے دو روایتیں ہیں، ایک کہ اہل بیتؑ کی اور دوسری جو ان کی ان دونوں روایتوں میں صحیح تطبیق یہ ہے کہ عورتوں سے آنے والے قبروں پر جن جن وفات کا اندیشہ ہو یہاں پر وہی ہونا تو مکروہ ہے، اور اگر جن جن وفات کا اندیشہ نہ ہو تو پورے عورتوں کے لئے جائز ہے، اور اگر وہی عورتوں کے لئے جائز ہے، اور اگر وہی عورتوں کے لئے جائز ہے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سودہ بظاہر اس وقت سے متعلق ہے جب زیارت قبور مطلقاً ناجائز تھی، جیسا کہ اس ممانعت اور پھر اس کے منسوخ ہونے کا علم حضرت بریدہؓ کی روایت سے ہوتا ہے، ”كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزددوها“ بہر حال زیارت قبور کی ممانعت منسوخ ہے، اور ظاہر یہ ہے کہ یہ نسخ اور ”زدردوا“ کا حکم رجال و نساء دونوں ہی کے لئے ہر کیونکہ قرآن و حدیث میں بکثرت احکام بیان کرتے ہوئے صیغہ مذکر سے خطاب کیا گیا ہے جبکہ باتفاق ان احکام میں عورتیں بھی شریک ہیں،

”والتخذین علیہا المساجد“ امام احمدؒ اور ظاہر یہ کہ نزدیک قبر کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنا حرام ہے، جبکہ جمہور کے نزدیک مکروہ ہے، اور یہی حکم قبر پر کھڑے ہو کر نماز پڑھنے کا ہے، حدیث باب کا محمل یہی دو صورتیں ہیں، لیکن اگر قبرستان میں نماز کے لئے کوئی الگ جگہ بنادی گئی ہو تو وہ اس میں داخل نہیں،

”والسراج“ چراغ جلانا اگر مردوں کو نفع پہنچانے کی نیت سے ہو تو ناجائز ہے اور یہاں یہی مراد ہے، البتہ زائرین کی آسانی کے لئے روشنی کرنے میں مضائقہ نہیں، بشرطیکہ اسراف کی حد تک نہ پہنچے،

باب ماجاء فی النوم فی المسجد

”كنا ننام علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی المسجد ونحن شباً“

۱۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۱۲) فی آخر کتاب الجنائز ۱۲

۲۔ یکرہ ان یبنی مسجد علی القبر وقال البندی ”و المراد ان یسوی القبر مسجداً فیصلی فوفہ، الملقط من مدارج السالكین (ج ۲ ص ۳۰۵) ۱۲ مرتب عفی عنہ

جمہور فقہاء کے نزدیک مسجد میں سونا مکروہ ہے، امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کا مسلک یہی ہے، اور یہی مذہب حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت طاؤسؓ، حضرت مجاہدؒ اور امام اوزاعیؒ سے بھی منقول ہے، اسانی عمدۃ الفقاری (ج ۲ ص ۲۱۸) البتہ مختلف اور مسافر کے لئے سبب اہل بیتؑ ہے، اور اسی حکم میں وہ شخص بھی داخل ہے جس کا کوئی گھر نہ ہو، البتہ مذاہب اربعہ میں جیمہ بلبی، حیمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ مسافر کو بھی یہ پابندی ہے کہ جب اس کا مسجد میں سونے کا ارادہ ہو تو وہ اعتکاف کی نیت کر لے، چنانچہ فرماتے ہیں: "وَالْأَوَّلَى أَنْ يَنْوِي الْعِتْكَافَ لِيَخْرُجَ مِنَ الْإِسْلَامِ" (کبیری شرح منیۃ ص ۶۱۲) اور علامہ شامیؒ نے فتاویٰ عالمگیریہ سے نقل کر کے اس حکم کو مسافر اور غیر مسافر دونوں کے لئے عام رکھا ہے، کہ جب کسی کا مسجد میں سونے کا ارادہ ہو وہ اعتکاف کی نیت کر لے، اور پہلے مسجد میں جا کر کچھ عبادت کر لے، پھر ہو رہا ہے کرے (رد المحتار، ص ۴۴۲ ج ۱)

البتہ امام شافعیؒ کے مسلک میں نوم فی المسجد مطلقاً جائز ہے، وہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، نیز علامہ نوویؒ نے شرح المہذب میں نقل کیا ہے کہ مسجد میں سونا اسحاقؒ، غزنویؒ، حضرت علیؑ اور حضرت صفوان بن امیہؓ وغیرہ صحابہؓ سے ثابت ہے، جمہور ان تمام واقعات کو حالت مسافرت پر محمول کرتے ہیں، اور حضرت ابن عمرؓ اگرچہ مسافر نہ تھے، لیکن ان کا کوئی گھر نہ تھا، چنانچہ صحیح بخاریؒ میں حدیث باب کے ساتھ یہ الفاظ موجود ہیں: "وَهُوَ شَابٌّ، أَحْزَبٌ، لَا أَهْلَ لَهُ" اور علامہ بنوریؒ نے مسند دارمیؒ کے حوالے سے

-
- ۱۵۰ کما فی ردایہ: حنفیہ بن قیس عن ابن مابہ فی سننہ ص ۵۵) باب النوم فی المساجد فی روایۃ سلیمان بن یسار عن ابن ابی شیبہ فی مصنفہ (ج ۲ ص ۸۴ و ۸۵) فی النوم فی المسجد ۱۲ مرتب غنی عنہ الحنفی والجللی،
- ۱۵۱ ان سے متعلقہ روایت احقر کو اپنی ناقص تلاش سے نہ مل سکی ۱۲ مرتب غنی عنہ
- ۱۵۲ کما فی ردایہ: سہل بن سعد عن البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۶۳) باب نوم الرجال فی المسجد ۱۲ مرتب غنی عنہ
- ۱۵۳ اپنی ناقص تلاش سے احقر کو ان سے متعلقہ روایت نہ مل سکی ۱۲ مرتب غنی عنہ
- ۱۵۴ (ج ۱ ص ۶۳) باب نوم الرجال فی المسجد ۱۲

حضرت ابو ذر کی یہ حدیث نقل کی ہے کہ ”اَتَانِي النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَنَا نَاخِمٌ فِي الْمَسْجِدِ
فَسَرَبَنِي بِرَجُلٍ فَقُلْتُ يَا نَبِيَّ اللهِ خَلِّبْ بَيْنِي النَّوْمَ“ اور اس سے نوم کی کراہت پر استدلال
کیا ہے، کیونکہ آپ نے اُن کے پاؤں مار کر بیدار کیا، اور انھوں نے بھی بیدار ہو کر معذرت کی،
(معارف السنن ص ۳۶۲۱)

باب ما جاء في كراهية البيع الشرع وانشاد الضالة والشعر في المسجد

”نَحْنُ عَنْ تَنَاسُدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْمَسْجِدِ“ بظاہر وہ حدیث اس کے معارض ہے جس
میں حضرت حسان بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مسجد میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی
میں اشعار پڑھنا منقول ہے، دونوں میں تطبیق یہ ہے کہ اگر شعر حمد و ثناء اور دفاع اسلام کے
خاطر ہو تو اس کا پڑھنا جائز ہے، بصورت دیگر مکروہ ہے،

۱۵ علامہ نور الدین سیوطی نے مجمع الزوائد ج ۲ ص ۲۲۱ باب النوم فی المسجد کے تحت یہ روایت اس
طرح ذکر کی ہے ”عن اسماء بنت یزید ان اباً ذر الغفاری کان یخدم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی دار فیه
من صلاتہ اذ فی المسجد وكان یؤتیہ یخطب فیه فی دخل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ فوجد اباً ذر یجمل لارای
سلطی علی الجرائد وہی الارض فی المسجد فنکبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم برجلہ حتی استوی جالساً فقال لہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم الاراک ناما قال ابو ذر یا رسول اللہ فاین انام دل فی بیت غیرہ؟ (قال البیہقی) قلت
فذكر الحديث ویأتی بہامہ فی الخلافة انشاء اللہ رواہ احمد والبرانی وروی بعضہ فی الکبیر ووفیہ شہر بن حوشب
وفیہ کلام وقد وثق ۱۲ رشید اشرف وفیہ اللہ فی مئة السنة المہلرة.

۱۶ شیخ (امی العلامة الکشمیری) دامہ انشاء اللہ الخ فہم سورۃ النور، اسرار ماویہی اقبح واشنع بان یسأل شی
خارج المسجد یشدہ فی المسجد لاجل اجتماع الناس فیه، والثانیۃ ان یجمل فی المسجد نفسه فہم سورۃ فہم سورۃ
یحوز اذا کان من غیر لفظ وشغب، کذا فی معارف السنن ج ۳ ص ۲۱۱ ۱۲ مرتب غنی فہم

۱۷ ابن زبائین قال حدثنا سفیان عن الزہری عن سعید بن المسیب قال مر عمر بحسان بن ثابت وهو یشد فی المسجد
فلخط الیہ فقال قد انشدت وفیہ من ”وخبر منکر ثم التفت الی ابی ہریرۃ فقال اسمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
یتل اجب عنی البسم ایدہ بروح القدس قال البسم نعم نسائی (ج ۱ ص ۱۰۷) کتاب المساجد الخمسة فی انشاء
الشعر الحسن فی المسجد ۱۲ رشید اشرف بصرہ اللہ عجیب نفسه وجعل یومہ خیراً من امسہ،

۱۸ بان اذالم یکن فیه ما ینکر ثمناً فیجوز الیضا، علی ہذا یدل کلام الطحاوی فی الجزء الثانی من شرح معانی الآثار فی باب
روایۃ الشعر علی ہی مکروہۃ ام لا؟ ۱۲ مرتب غنی عنہ

وَعَنِ الْبَيْعِ وَالشَّرَاءِ فِيهِ " اس کی کراہت پر اتفاق ہے،

وَأَنَّ بَيْعَهُ النَّاسُ فِيهِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ قَبْلَ الصَّلَاةِ " بعض حضرات کے نزدیک اس نہی کی علت خود اس ہیئت کی کراہت ہے، جبکہ بعض کے نزدیک اس کی علت خطبہ سننے میں رکاوٹ کا پیدا ہونا ہے، پہلی صورت میں یہ حکم ہر وقت کے لئے عام ہوگا، اور دوسری صورت میں وقتِ خطبہ کے ساتھ مخصوص، والثانی اظہر، واللہ اعلم

باب ماجاء فی المسجد الذی اُسِّس علی التقویٰ

أُمِّتْرَى رَجُلٌ مِنْ بَنِي خَدْرَةَ وَرَجُلٌ مِنْ بَنِي عَمْرِو بْنِ عَوْفٍ فِي الْمَسْجِدِ الَّذِي أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَىٰ فَقَالَ الْخَدْرِيُّ هُوَ مَسْجِدُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْآخَرُ هُوَ مَسْجِدُ قِبَاءَ فَاتِيَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي ذَلِكَ فَقَالَ هُوَ هَذَا أَيْعْنِي مَسْجِدَهُ وَفِي ذَلِكَ خَيْرٌ كَثِيرٌ

اس حدیث سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ "لَمَسْجِدُ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَىٰ" سے مراد مسجد نبوی ہے، جبکہ جمہور مفسرین اس کے قائل ہیں کہ اس سے مراد مسجد قبا ہے، اس لئے حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ آیت، تو مسجد قبا ہی کے بارے میں نازل ہوئی تھی، لیکن اس حدیث میں آپ نے القول بالوجوب کے طور پر مسجد نبوی کو بھی "مسجد اُسِّس علی التقویٰ" قرار دیا، "انقول بالوجوب" کا مطلب یہ ہے کہ جو صفت کسی ادنیٰ شے میں ثابت کی گئی ہو اسے اعلیٰ میں بطریق اولیٰ ثابت کیا جائے، اور یہ بلاغت کی اصطلاح ہے،

درحقیقت دونوں صحابیوں میں سے ایک صحابی کے انداز سے آپ نے یہ محسوس فرمایا کہ وہ مسجد نبوی کو "اُسِّسَ عَلَى التَّقْوَىٰ" کا مصداق نہیں سمجھے، اس لئے آپ نے جواب علی اسلوب الحکیم دیا، جس کا حاصل یہ ہے کہ آیت اگرچہ مسجد قبا کے بارے میں نازل ہوئی

۱۲ لہ جزوالفقہاء البیع والشراء فی المسجد للمعتات من غیر ان یحضر البیع کما فی مآثور الحنفیہ، (معار السنن ص ۲۱۳) ۱۲

۱۳ لہ تخلق القوم ائی جلسوا حلقة ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۴ فعن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما والضحاک انہ مسجد قباء (روح المعانی جلد ۶ جز ۱ ص ۱۹)

سورۃ توبہ رقم الآیۃ ۱۰۸ مرتب عفی عنہ

لیکن مسجد نبوی بھی بلاشبہ اس کا مصداق ہے،

باب ماجاء فی اتی المساجد افضل

”صلوة فی مسجدی هذا خیر من الف صلوة فیہا سواہ“ ایک روایت^۱

میں پچاس ہزار کا ذکر ہے، لیکن سند ایک ہزار والی روایت زیادہ راجح ہے، اور اگر پچاس ہزار والی روایت درست بھی مان لی جائے تو بھی دونوں حدیثوں میں کوئی تعارض نہ ہوگا، اس لئے کہ عدد اقل عدد اکثر کی نفی نہیں کرتا،

پھر علامہ نووی^۲ اور محب طبری کا رجحان اس طرف ہے کہ یہ فضیلت مسجد نبوی کے اس حصہ کے ساتھ خاص ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں مسجد نبوی کا جزو تھا، جبکہ جمہور کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ یہ فضیلت صرف عبد نبوی کی مسجد سے متعلق نہیں، بلکہ جتنی توسیعات اس میں ہوئیں یا ہوں گی وہ بھی اس کے مصداق میں داخل ہیں، علامہ عینی^۳ نے اس کی وجہ یہ بیان فرمائی ہے کہ یہاں اشارہ اور تسمیہ دونوں جمع ہو گئے ہیں، لہذا تسمیہ راجح ہوگا، جبکہ امام مالک^۴ فرماتے ہیں کہ درحقیقت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو مسجد نبوی میں آپ کے بعد ہونے والے اضافوں کا علم تھا، لہذا آپ کا قول ”فی مسجدی لهذا“ آپ کے بعد ہونے والے تمام اضافوں کو شامل ہے، اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو خلفاء راشدین مسجد نبوی میں زیادتی کی اجازت نہ دیتے،

نیز حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ جب وہ مسجد نبوی میں اضافہ سے فارغ ہو گئے تو فرمایا

^۱ سنن ابی شام بن عمار حدیث ابی الخطاب المدنی حدیث زریق ابوعب اللہ الہامی عن انس بن مالک قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوة الرجل فی بیتہ بصلوة فی مسجد القبائل خمس وعشرون صلوة و صلوة فی المسجد الذی یحج فیہ خمس مئة صلوة و صلوة فی المسجد الاقصی خمسین الف صلوة و صلوة فی مسجد نجسین اربع صلوات و صلوة فی المسجد الحرام سمانہ الف صلوة، سنن ابن ماجہ (ص ۱۰۲) باب ماجاء فی الصلوة فی المسجد الجامع، وانظر مشکاة المصابیح (ج ۱ ص ۴۲) باب المساجد ومواضع الصلوة فی آخر الفصل الثالث منہ ۱۲ رشید اشرف سیفی وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المنہرۃ،

”و رَجُلٌ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اِلَى ذِي الْحَلِيفَةِ اِمَّا كَانَ مِنْهُ“
 ”اَلَا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ“ صحیح روایات سے مسجد حرام میں ایک لاکھ نمازوں کا ثواب ثابت
 ہے، لہذا اس استثناء کا صحیح مطلب یہ ہے کہ ”اَلَا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ فَانْهَ اَفْضَلُ“۔ پھر یہ حدیث
 امام مالکؒ کے خلاف حجت ہے جو مسجد نبویؐ کی نماز کو مسجد حرام کی نماز سے افضل قرار دیتی ہیں
 ”لَا تَشْتَرِي الرِّحَالَ اِلَّا اِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ مَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَسْجِدِ هَذَا وَمَسْجِدِ
 الْمَسْجِدِ الْاَقْصَى“ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ان تین مساجد کے سوا دنیا کی تمام مساجد فضیلت
 کے اعتبار سے برابر ہیں، لہذا حصولِ ثواب اور فضیلت کے لئے ان مساجد کے سوا کسی

۱۵ دُفَارُ الْوَفَاءِ بِاَخْبَارِ دَارِ الْمُصْطَفَى (ج ۲ ص ۲۹۷) فی آخر لفصل الثانی عشر فی زیادة عمر بن الخطابؓ،
 لیکن اس روایت میں عبد العزیز بن عمران متروک ہے، کما صرح بہ صاحب دُفَارِ الْوَفَاءِ،

نیز دُفَارُ الْوَفَاءِ ہی میں اسی مقام پر حضرت ابو ہریرہؓ کی بھی مرفوع روایت مروی ہے: ”ان رسول
 صلی اللہ علیہ وسلم قال لو بنی ہذا المسجد ائی صنعاء کان مسجدی“ اس روایت کے بارے میں صاحب دُفَارِ الْوَفَاءِ
 فرماتے ہیں، ”رَوَى ابْنُ شَبَّهٍ وَبُيُوتِي وَالدِّیْلَمِیُّ فِی مَسْنَدِ الْفَرْدُوسِ بِسَنَدٍ فِیہِ مَتْرُوكٌ“ بہر حال ان روایات کے
 ضعف کے باوجود ایک درجہ میں ان سے جمہور کے قول کی تائید ضرور ہو جاتی ہے ۱۲ رشید اشرف سیفی عفی عنہ
 ۱۵ وَالْاَبْجُوزُ مِنْ حَيْثُ اِلَّا اسْتِثْنَاءُ اَنْ یَحُونَ الْمَرَادُ اَنْهُ مَسَاجِدُ الْمَدِیْنَةِ اَوْ اَفْضَلُ اَوْ مَفْضُولُ کَمَا حُكِيَ الْاِحْتِمَالَاتُ
 الثَّلَاثَةُ فِی الْعُمْرَةِ“ (ج ۳ ص ۶۸۶) عَنْ ابْنِ بَطَّالٍ وَالْکِرْمَانِیِّ، الْمُلْتَقَطُ مِنْ مَعَارِفِ السَّنَنِ (ج ۳ ص ۳۲۲) بِتَغْیْرِ
 ۱۵ وَاجَّحَ مَالِکٌ وَمَنْ وَافَقَهُ كَالْحَافِظِ الْبَدْرِ الْعِیْنِیِّ وَالْقَاضِي عِیَاضٍ مِنْ حَدِیْثِ اَنَسٍ عَنْ النَّبِیِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 قَالَ اَللّٰهُمَّ اجْعَلْ بِالْمَدِیْنَةِ ضَعْفَ مَا جَعَلْتَ بِمَكَّةَ مِنَ الْبَرَكَةِ، رَوَاهُ الشَّیْخَانُ وَمِنْ حَدِیْثِ سَیْدِنَا عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ مُوَقُوفًا
 عَلَیْهِ فَاَلْصَلٰوةُ فِی مَسْجِدِہِ صَلَّى اللهُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ یَضَاعَفُ عَلٰی صَلٰوةٍ فِی الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فِیْکُوْنُ مِائَتِی الْفَ صَلٰوةٍ فِیْ غَیْرِہِ،
 ہذا ملخص ما فی معارف السنن (ج ۳ ص ۳۲۶) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۵ البتہ مذکورہ تین مساجد کے بعد مسجد قبا، کو دوسری مساجد کے مقابلہ میں فضیلت، حائل ہے چنانچہ
 نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”مَنْ خَرَجَ حَتّٰی یَاْتِیَ ہَذَا الْمَسْجِدَ مَسْجِدَ قَبَا فَصَلٰی فِیْہِ کَانَ عَدَلَ عُمْرَةِ (ای عدل
 ثواب عمرہ) نسائی (ج ۱ ص ۱۱۴) کتاب المساجد، فضل مسجد قبا، والصلوة فیہ، لہذا اس کا حکم بھی دوسری
 مساجد سے مختلف ہوگا، لیکن شہرِ حلال کے سلسلہ میں مساجدِ ثلاثہ کے ساتھ اس کو مستثنیٰ کرنے کی ضرورت
 نہیں سمجھی گئی، اس لئے کہ جو باقاعدہ سفر کرے گا وہ لا محالہ مسجد نبویؐ کی محبت سے سفر کرے گا، اور مسجد نبویؐ
 کی زیارت کے بعد مسجد قبا کی زیارت کیلئے باقاعدہ سفر کی ضرورت پیش نہیں آئے گی، اس لئے کہ مسجد قبا زیادہ درجہ

۱۲ مرتب عفی عنہ ۱۳ مرتب عفی عنہ ۱۴ مرتب عفی عنہ ۱۵ مرتب عفی عنہ ۱۶ مرتب عفی عنہ ۱۷ مرتب عفی عنہ ۱۸ مرتب عفی عنہ ۱۹ مرتب عفی عنہ ۲۰ مرتب عفی عنہ ۲۱ مرتب عفی عنہ ۲۲ مرتب عفی عنہ ۲۳ مرتب عفی عنہ ۲۴ مرتب عفی عنہ ۲۵ مرتب عفی عنہ ۲۶ مرتب عفی عنہ ۲۷ مرتب عفی عنہ ۲۸ مرتب عفی عنہ ۲۹ مرتب عفی عنہ ۳۰ مرتب عفی عنہ ۳۱ مرتب عفی عنہ ۳۲ مرتب عفی عنہ ۳۳ مرتب عفی عنہ ۳۴ مرتب عفی عنہ ۳۵ مرتب عفی عنہ ۳۶ مرتب عفی عنہ ۳۷ مرتب عفی عنہ ۳۸ مرتب عفی عنہ ۳۹ مرتب عفی عنہ ۴۰ مرتب عفی عنہ ۴۱ مرتب عفی عنہ ۴۲ مرتب عفی عنہ ۴۳ مرتب عفی عنہ ۴۴ مرتب عفی عنہ ۴۵ مرتب عفی عنہ ۴۶ مرتب عفی عنہ ۴۷ مرتب عفی عنہ ۴۸ مرتب عفی عنہ ۴۹ مرتب عفی عنہ ۵۰ مرتب عفی عنہ ۵۱ مرتب عفی عنہ ۵۲ مرتب عفی عنہ ۵۳ مرتب عفی عنہ ۵۴ مرتب عفی عنہ ۵۵ مرتب عفی عنہ ۵۶ مرتب عفی عنہ ۵۷ مرتب عفی عنہ ۵۸ مرتب عفی عنہ ۵۹ مرتب عفی عنہ ۶۰ مرتب عفی عنہ ۶۱ مرتب عفی عنہ ۶۲ مرتب عفی عنہ ۶۳ مرتب عفی عنہ ۶۴ مرتب عفی عنہ ۶۵ مرتب عفی عنہ ۶۶ مرتب عفی عنہ ۶۷ مرتب عفی عنہ ۶۸ مرتب عفی عنہ ۶۹ مرتب عفی عنہ ۷۰ مرتب عفی عنہ ۷۱ مرتب عفی عنہ ۷۲ مرتب عفی عنہ ۷۳ مرتب عفی عنہ ۷۴ مرتب عفی عنہ ۷۵ مرتب عفی عنہ ۷۶ مرتب عفی عنہ ۷۷ مرتب عفی عنہ ۷۸ مرتب عفی عنہ ۷۹ مرتب عفی عنہ ۸۰ مرتب عفی عنہ ۸۱ مرتب عفی عنہ ۸۲ مرتب عفی عنہ ۸۳ مرتب عفی عنہ ۸۴ مرتب عفی عنہ ۸۵ مرتب عفی عنہ ۸۶ مرتب عفی عنہ ۸۷ مرتب عفی عنہ ۸۸ مرتب عفی عنہ ۸۹ مرتب عفی عنہ ۹۰ مرتب عفی عنہ ۹۱ مرتب عفی عنہ ۹۲ مرتب عفی عنہ ۹۳ مرتب عفی عنہ ۹۴ مرتب عفی عنہ ۹۵ مرتب عفی عنہ ۹۶ مرتب عفی عنہ ۹۷ مرتب عفی عنہ ۹۸ مرتب عفی عنہ ۹۹ مرتب عفی عنہ ۱۰۰ مرتب عفی عنہ

اور مسجد میں نماز پڑھنے کی غرض سے رخصت سفر باندھنا بے فائدہ ہے،

زیارت قبور کے لئے سفر کی شرعی حیثیت

پھر حدیث مذکور کی بناء پر بعض حضرات نے زیارت قبور کے لئے سفر کرنے کو ناجائز قرار دیا ہے، اس مسلک کو سب سے پہلے قاضی عیاض مالکیؒ نے اختیار کیا، پھر ان کے بعد علامہ

ابن تیمیہؒ نے اس میں انتہائی تشدد اور نلوا اختیار کیا، اور اس کی خاطر بہت سی مصیبتیں بھی اٹھائیں، یہاں تک کہ انھوں نے روضہ اطرک کی زیارت کے لئے بھی سفر کو ناجائز قرار دیا، اور فرمایا کہ اگر مسجد نبویؐ میں نماز پڑھنے کی نیت سے سفر کیا جائے اور پھر ضمناً روضہ اطرک کی بھی زیارت کر لی جائے تو اس کی اجازت ہے، لیکن خاص روضہ اطرک کی زیارت کی نیت سے سفر کرنا جائز نہیں،

لیکن جمہور نے علامہ ابن تیمیہؒ کے اس مسلک کو قبول نہیں کیا، اور اس کی تردید کی، بلکہ علامہ تفتی الدین سبکیؒ نے تو ”شفار السقام“ کے نام سے ان کی تردید میں ایک مفصل کتاب بھی لکھی ہے،

علامہ ابن تیمیہؒ کا استدلال حدیث باب سے ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حدیث باب میں استثناء مفرغ ہے، لہذا یہاں مستثنیٰ منہ محذوف ہے، اور تقدیر عبارت یوں ہے: ”لا تشد الرحال الا الى شيء الا الى ثلاثة مساجد“ لہذا حصول برکت اور حصول ثواب کے لئے سفر کرنا ان تین مساجد کے ساتھ مخصوص ہے، اور کسی قبر کے لئے سفر کرنا اس حدیث کی وجہ سے ممنوع ہوگا،

اس کے جواب میں جمہوریہ کہتے ہیں کہ استثناء، تو بیشک مفرغ ہے لیکن تقدیر عبارت یوں نہیں ہے کہ ”لا تشد الرحال الا الى شيء الا الى ثلاثة مساجد“ کیونکہ اس تقدیر پر تو سفر جہاد، سفر طلب علم، سفر تجارت اور کسی عالم کی زیارت کے لئے بھی سفر کرنا ممنوع قرار پائے گا، جسکے اس کا کوئی قائل نہیں، لہذا تقدیر عبارت دراصل یوں ہوگی لا تشد الرحال الا الى مسجد الا الى ثلاثة مساجد“ اور مقصد یہ ہے ان تین مساجد کے سوا کسی اور مسجد کی طرف اس نیت سے سفر کرنا درست نہیں کہ اس میں زیادہ فضیلت یا ثواب حاصل ہوگا، اور یہ تقدیر اس لحاظ سے بھی انسب ہے کہ استثناء مفرغ میں جب مستثنیٰ منہ محذوف نکالا جاتا ہے اس کو مستثنیٰ کے ساتھ کچھ مناسب ضرور ہونی چاہئے، اور ہم نے

جو مستثنیٰ منہ محذرت نکالا ہے وہ مستثنیٰ کے عین مناسب ہے، پھر اس کی تائید مسند احمد کی روایت سے بھی ہوتی ہے، جس میں یہ الفاظ ہیں؛ "لا ينبغي للمطعم ان يشد رحاله الى مسجد يستغني فيه الصلوة غير المسجد الحرام والمسجد الاقصیٰ ومسجدى هذا" چنانچہ علامہ عینیؒ نے عمدۃ القاری (ج ۳ ص ۶۸۲ و ۶۸۳) میں اور حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری (ج ۳ ص ۵۳) میں جمہور کے مسلک پر اسی روایت سے استدلال کیا ہے، یہ روایت شہر بن حوشب کے طریق سے مروی ہے، جن کے بارے میں علامہ عینیؒ فرماتے ہیں "وشہر بن حوشب وثقه جماعة من الاثمة" اور حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں "وشہر حسن الحديث وان كان فيه بعض الضعف" بہر حال اس حدیث کا زیارت قبور، طلب علم اور جہاد و تجارت کے اسفار سے کوئی تعلق نہیں،

پھر جہاں تک روضۃ اطہر کی زیارت کا تعلق ہے اس کی زیارت کی فضیلت کے بارے میں جتنی احادیث مروی ہیں مثلاً؛ "من زار قبری وجبت له شفاعتی" یا "من حج ولم یزرني فقد جفانی" وغیرہ، سو اس مضمون کی اکثر احادیث ضعیف ہیں، لیکن امت کا

۱۵ معارف السنن (ج ۳ ص ۳۳۲) ۱۲

۱۵ الجامع الصغير للسيوطي (طبع المكتبة الاسلامية فيصل آباد، پاکستان؛ ج ۲ ص ۱۷۱) برمز "عد" (ابن عدی فی الكامل) ورمز "هب" (بیہقی فی شعب الایمان) عن انسؓ وضعفه السيوطي برمز "ض" ولكن ذكر النعماني هذه الرواية مروية عن ابن عمرؓ وقال رواه ابن خزيمة في صحيحه والدارقطني والبيهقي وآخرون واسناده حسن، آثار السنن (ص ۲۹) باب فی زیارة قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم، وقد أعترض على اسناد هذه الرواية لكن أجاب عنه النعماني جواباً شافياً ۱۶
۱۷ مروية عن ابن عمرؓ ذكره ابن عدی ابن حبان فی ترجمة النعمان والنعمان ضعيف جداً، كذا فی تلخیص الحبیہ (ج ۲ ص ۲۶۷، تحت رقم ۱۰۷۵) کتاب الحج باب دخول مكة وبقية اعمال الحج الى آخرها، مرتب عفی عنه

۱۸ البتہ چند احادیث صحیح یا کم از کم حسن ضروریں، (۱) مسند ابوداؤد و طیالسی (المجزء الاول) ص ۱۲ و ۱۳، طبع دائرة المعارف النظامية حیدرآباد دکن ۱۳۲۸ھ) میں حضرت عمرؓ کی روایت ہے "سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يقول من زار قبري او قال من زارني كنت له شفيعة او شهيداً الخ" اس روایت کو حضرت عمرؓ سے

روایت کرنے والے تابعی "رجل من آل عمر" مجهول ہیں، لیکن یہی روایت حافظ ابن حجرؒ نے ابوداؤد و طیالسی (۱۲۵۳) میں کتاب الحج باب زیارة قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم، میں

تعالیٰ متواتر ان احادیث کے مفہوم کی تائید کرتا ہے، اور تعالیٰ متواتر مستقل دلیل ہے، اور پوری امت کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ مسجد نبوی کی نیت کرتے تھے نہ کہ روضۂ اقدس کی "تاویلِ بار" کے سوا کچھ نہیں، کیونکہ ایسا کون ہوگا جو ایک لاکھ نمازوں کا ثواب چھوڑ کر پچاس ہزار نمازوں کے ثواب کی طرف آئے، واقعہ یہ ہے کہ زائرینِ مدینہ کا اصل مقصد روضۂ اقدس کی زیارت رہا ہے، چنانچہ علامہ ابن ہمام نے فتح القدر میں اسی قول کو مختار قرار دیا ہے کہ زائرینِ روضۂ اطہر کی زیارت کا قصد کریں، اور اسی کو حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ نے "المہند علی المفند" میں علماء دیوبند کا مسلک قرار دیا ہے، پھر اس میں بھی کلام ہوا ہے کہ روضۂ اقدس کے علاوہ دوسری قبروں کی زیارت کے لئے سفر جائز ہے یا نہیں؟ علامہ شامی نے بعض شافعیہ سے نقل کیا ہے کہ وہ روضۂ اقدس کے سوا کسی اور قبر کی زیارت کے لئے سفر کو منع کرتے تھے، اور اسے لا تشد الرحال الا الى ثلاثة مساجد کے حکم پر قیاس کرتے تھے، لیکن امام غزالی نے اس کی تردید کرتے ہوئے فرمایا: مذکورہ تین مساجد کے علاوہ تمام مسجدیں چونکہ فضیلت میں برابر ہیں، اس لئے وہاں ممانعت کی وجہ واضح ہے، کہ سفر کرنے سے کوئی نئی فضیلت ایسی حاصل نہ ہوگی جو اپنے شہر

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کے تحت ذکر کی ہے، اس کی تحقیق کرتے ہوئے شیخ حبیب الرحمن عظمیٰ مدظلہم فرماتے ہیں "ولہ شاهد عند ابی یحییٰ والطبرانی بسند صحیح"

(۲) علامہ نیمویؒ نے آثار السنن (ص ۲۷۹) میں حضرت ابوالدرداءؓ کی روایت نقل کی ہے "قال ان بلا لارامی فی منامہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہو یقول لہ ما ہذہ الجفوة یا بلال؟ اما ان لک ان تزورنی یا بلال؟ فانتہ حزیناً وجلاً خائفاً فکب احلہ وقصد المدینۃ فاتی قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم فجعل یبکی عنہ ومیرغ وجہہ علیہ، الی آخر الحدیث، علامہ نیمویؒ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "رواہ ابن عساکر وقال التقی بسبکی اسنادہ جید،"

(۳) سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۶۷۹) میں کتاب المناسک باب زیارة القبور کے تحت حضرت ابوہریرہؓ کی روایت مروی ہے: "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ما من احد لیسلم علی الاراد اللہ علی روحی حتی یرد علیہ السلام"، اس روایت کے بارگاہ میں حافظ ابن حجرؒ التلخیص الجید (ج ۲ ص ۲۶۷، باب دخول مکہ الخ) میں فرماتے ہیں: "وَأَصَحُّ مَا دُرِدَ فِي ذَلِكَ مَا رَوَاهُ أَحْمَدُ أَبُو دَاوُدَ مِنْ طَرِيقِ أَبِي صَحْرٍ حَمِيدِ بْنِ يُدَاعٍ عَنْ يَزِيدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ قَسِيْطٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ مَرْفُوعاً" الخ ۱۲ رشید اشرف فقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المہترۃ.

میں حاصل نہ ہو سکے، لیکن اولیاء کرام کے مراتب مختلف ہیں، اور مختلف زائرین کو مختلف اولیاء کرام کی قبور سے مناسبت ہوتی ہے، اس لئے اُن کے لئے سفر کرنے میں کچھ حرج نہ ہونا چاہئے، البتہ معارف السنن میں حضرت شاہ صاحب کا یہ قول حضرت بنوریؒ نے نقل فرمایا ہو کہ اولیاء کی قبور کے لئے سفر پرستقل دلیل چاہئے، صرف روضۂ اقدس پر قیاس درست نہیں، "احقر عرض گزار ہوں کہ علامہ شامیؒ نے اس پر مصنف ابن ابی شیبہؒ کی روایت سے استدلال کیا ہے، "ان الذی صلی اللہ علیہ وسلم کان یأتی قبور الشہداء باحد علیہ اس کل حول" اسے نقل کر کے علامہ شامیؒ لکھتے ہیں: "استفید منه ندب الزیارة وان بعد محلہا" (سر المختار ص ۲۰۴ ج ۱) اور چونکہ ممانعت کی کوئی دلیل نہیں اس لئے اباحت صلیہ کا مقتضی بھی یہی ہے کہ اس میں کچھ حرج نہ ہو، اور قبور پر ہونے والی بدعات کی وجہ سے مطلق زیارت قبر کو ترک کر دینا مناسب نہیں، بلکہ اُن منکرات سے بچنے بچانے کی جتنی فکر ممکن ہو کی جائے، علامہ ابن حجر مکیؒ نے یہی موقف اختیار کیا ہے، اور علامہ شامیؒ نے بھی اس کی تائید فرمائی ہے،

باب ماجاء فی القعود فی لمسجد انتظار الصلوة من الفضل

"لا یزال احدکم صلوۃ مادام ینتظرہا" حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں اس فضیلت کو صرف اس صورت کے ساتھ مخصوص قرار دیا ہے جب کوئی انسان ایک نماز مسجد میں پڑھ کر دوسری نماز کے انتظار میں وہیں بیٹھا رہے، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے اس میں تردد کا اظہار کیا ہے، اور علامہ بنوریؒ نے اس سلسلے کی روایات کو جمع کر کے ثابت کیا ہے کہ یہ فضیلت ہر قسم کے انتظارِ صلوۃ کے لئے ہے، خواہ وہ انتظار مسجد کے اندر ہو یا باہر، (ملاحظہ ہو معارف السنن ص ۳۲۲)

باب ماجاء فی الصلوة علی الخمرۃ

یہاں امام ترمذیؒ نے تین باب قائم کئے ہیں: صلوۃ علی الخمرۃ، صلوۃ علی الخصیر اور صلوۃ علی البسط، مینوں میں فرق یہ ہے کہ خمرہ "اس چٹائی کو کہتے ہیں جس کا صرف بانا کھجور کا ہو، اور خصیر" اس چٹائی کو کہتے ہیں جس کا تانا اور بانا دونوں کھجور کے ہوں، اور بعض حضرات نے یہ فرق بیان کیا ہے کہ "خمرہ" چھوٹی چٹائی کو کہتے ہیں، اور خصیر "بڑی چٹائی کو" اور

بساط ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو زمین پر بچھائی جائے، خواہ وہ کپڑے کی ہو یا کسی اور چیز کی، پھر یہ فرق اصل لغت کے اعتبار سے ہے، لیکن محاوراتی استعمال میں اُن الفاظ کے درمیان کوئی خاص منسوق ملحوظ نہیں رکھا جاتا، بلکہ ایک اور دوسرے کے معنی میں بکثرت استعمال کر لیتے ہیں، بہر حال ان تراجم سے امام ترمذیؒ کا مقصود یہ ہے کہ نماز کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ براہ راست زمین پر پڑھی جائے، بلکہ مصلیٰ پر پڑھنا بھی بلا کراہت جائز ہے، لہذا اس سے بعض اُن علماء متقدمین کی تردید مقصود ہے جو زمین کے سوا کسی اور چیز پر نماز پڑھنے کو مکروہ کہتے ہیں جیسا کہ عمدة القاری (۲: ۲۸۴) میں بعض صحابہؓ سے نقل کیا گیا ہے،

باب ما جاء أنه لا يقطع الصلاة إلا الكلب والحمار والمرأة

”أذا صلى الرجل وليس بين يديه كآخرة الرجل أو كواسطة الرجل قطع صلوته الكلب الأسود والمرأة والحمار“، امام احمدؒ اور بعض اہل ظاہر اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ ان تین چیزوں کے مصلیٰ کے آگے سے گزرنے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، جبکہ مستترہ نہ ہو، لیکن جمہور کے نزدیک نماز فاسد نہیں ہوتی، جمہور کا استدلال پچھلے باب (باب ما جاء لا يقطع الصلاة شيء) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے ”كنت ردیف الفضل على أتان (حمار ۱۲ مرتب) فجئنا والنبى صلى الله عليه وسلم يصلى بأصحابه بمنى قال فنزلنا عنها فوصلنا الصف فمرت بين أيديهم فلم تقطع صلوتهم“ نیز حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھ رہے تھے حمار و مرأة کے مرور کے بارے میں خود امام احمدؒ بھی فرماتے ہیں: ”وفي نفسي من الحمار والمرأة شيء لأن حديث عائشة يعارض القطع بالمرأة وحديث ابن عباس في الباب السابق يعارض القطع بالحمار لهذا المختص في معارف السنن (ج ۳ ص ۳۵۹) ۱۲ مرتب عفی عنه

۱۳ نسائی (ج ۱ ص ۳۸) ترك الوضوء من بس الرجل امرأة من غير شهوة، نیز بخاری (ج ۱ ص ۴۳) میں ”باب من لا يقطع الصلاة شيء“ کے تحت حضرت عائشہؓ کی روایت ہے عن مسروق عن عائشة ذكر عند ما يقطع الصلاة الكلب والحمار والمرأة فقالت شبهتمونا بالحمار والكلاب (غرض ان نفي المسادات في الشر بيننا وبين الحمار والكلاب ولعل مذهبان الحمار والكلاب يقطعان المختص في حاشية البخاری للشيخ احمد على السهبار نفوري، ۱۲ مرتب) بقدر آیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی انی علی السریر بینہ و بین القبلة مضطجعة فتبدلی الحاجة فاكره ان اجلس فاوذی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فانسأل (ای خرج بالحفیة فوجاہشی من المردور ۱۲ مرتب) من عند حلیہ ۱۲ رشید اشرف عفی عنه

ہوتے تھے اور میں آپ کے سامنے جنازہ کی طرح لیٹی ہوئی ہوتی تھی، ان روایتوں سے ثابت ہوا کہ حمار اور مرآۃ کا مصلیٰ کے سامنے ہونا یا مرور مفسدِ صلوٰۃ نہیں، البتہ کلبِ اسود کے سلسلہ میں کوئی روایت جمہور کے پاس نہیں ملے، لیکن کلبِ اسود کو بھی انہی دونوں پر قیاس کیا جاسکتا ہے، کیونکہ حدیثِ باب میں تینوں کا ذکر ساتھ ساتھ آیا ہے،

یہاں بعض حنا بلہ کی طرف سے یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ حدیثِ باب قولی ہے اور جمہور کے مستدرکات فعلی ہیں، لہذا قولی کو ترجیح ہونی چاہئے،

اس کا جواب یہ ہے کہ ترجیح کا یہ اصول اس وقت قابلِ عمل ہوتا ہے جبکہ تطبیق ممکن نہ ہو اور یہاں تطبیق ممکن ہے، اور وہ اس طرح کہ حدیثِ باب میں قطع سے مراد افسادِ صلوٰۃ نہیں بلکہ قطع الوصلۃ بین المصلیٰ ورتبہ (یعنی قطعِ خشوع) ہے،

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ پھر ان تین اشیاء کی تخصیص کی کیا وجہ ہے ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ان تینوں اشیاء میں شیطانی اثرات کا دخل ہے۔ چنانچہ حدیثِ باب ہی میں ارشاد ہے، ”الکلب الاسود شیطان“ اور عورتوں کے بارے میں ارشاد ہے ”النساء حباثل الشیطان“ اور حمار کے بارے میں بھی روایات میں ہے کہ اس کی نہیق شیطانی اثرات کی بنا پر ہوتی ہے، ”فلکل من الثلاثة علاقة بالشیطان“ اس لئے خاص طور

پر کہ مطلقاً ”کلب“ کے بارے میں روایت موجود ہے ”الغسل بن عباس قال ازار النبی صلی اللہ علیہ وسلم عباساً وخن فی بادیۃ لنا فقام یسأل اراہ قال لم سر وبن بادیۃ کلبۃ لنا وماریرعی لیس بینہ و بینہا شیء یحول بینہ و بینہا مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۲۸، رقم ۲۳۵۸، باب ما یقطع الصلوٰۃ ۱۲) رشید اشرف غفر اللہ و ابو الدیہ ۱۵ البتہ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۸) من قال لا یقطع الصلوٰۃ شیء وادروا ما استطعتم کے تحت ایک قولی روایت مروی ہے جو جمہور کی دلیل بن سکتی ہے، ”حدثنا ابو بکر قال حدثنا ابو العالیۃ عن محب الد عن ابی الوداک عن ابی سعید قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یقطع الصلوٰۃ شیء وادروا ما استطعتم فانه شیطان ۱۲ مرتب عفی عنہ الخفی وحبلی،

۱۳ مشکوٰۃ المصابیح (ج ۲ ص ۴۲۲) فی لفصل الثالث من کتاب الرقاق فی حدیث حذیفۃ الطویل ۱۲ ۱۴ فجاء فی روایۃ ابی ہریرۃ ”واذا سمعتم نہیق الحمار فتعوزوا باللہ من الشیطان فانہ یرأت شیطاناً“ مسلم (ج ۲ ص ۳۵۱) باب اتحاب الدعاء عند صیاح الدیک، کتاب الذکر والدعاء والتوبۃ والاستغفار، ۱۲

مرتب عفی عنہ

سے ان تین چیزیں اڑوں کا ذکر کیا گیا، پھر صحیح بات یہ ہے کہ تعلق باللہ ایک غیر مدرك بالقیاس چیز ہے، لہذا کوئی چیز اس کے لئے قاطع ہے اور کوئی واصل، اس کا علم صحیح بذریعہ وحی ہی ہو سکتا ہے، اور قیاس کو اس میں دخل نہیں،

پھر باب مذکور کی حدیث قولی کے مقابلہ میں جمہور کے فعلی مستدلّات کے راجح ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اگر احادیث فعلیہ مؤیدہ بقوال الصحابہ ہوں تو بعض اوقات احادیث قولیہ پر ترجیح حاصل ہو جاتی ہے، اور یہاں بھی ایسے ہی ہے، کیونکہ صحابہ کرامؓ کے آثار بکثرت اس بارے میں مروی ہیں کہ ان سے نماز فاسد نہیں ہوتی، کسافی مصنف ابن ابی شیبہ و مصنف عبدالرزاق والطحاوی، واللہ سبحانہ اعلم،

باب مَا جَاءَ فِي ابْتِدَاءِ الْقِبْلَةِ

”لَمَّا قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَدِينَةَ صَلَّى نَحْبَ بَيْتِ الْمَقْدِسِ“
اس میں اختلاف ہے کہ تحویل قبلہ کتنی مرتبہ ہوئی، بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ تحویل صرف ایک مرتبہ ہوئی، پھر ان میں دو فریق ہیں، ایک فریق کا کہنا یہ ہے کہ مکہ مکرمہ میں

۱) عن سالم بن عبد الله بن عيسى ابن أبي ربيعة يقول يقطع الصلاة المحارر والكلب فقال لا يقطع صلاة المسلم شي،

۲) عن علي بن عثمان قال لا يقطع الصلاة شي وادركهم عنكم ما استطعتم،

۳) عن ابن عمر قال لا يقطع الصلاة شي وذروا عن أنفسكم۔

بعض

ہذہ الروایات اخرجہا ابن ابی شیبہ فی مصنفہ (ج ۱ ص ۲۸۰) من قال لا یقطع الصلاة شی وادركہم

۴) عن عكرمة قال ذكر لابن عباس ما يقطع الصلاة فقل للمراة والكلب فقال ابن عباس "اليه

يسعدك الطيب والعمل الصالح يرفعك" فما يقطع هذا؟

۵) عن ابراهيم ان عائشة قالت قرئتموني يا اهل الحراق بالكلب والحمار انه لا يقطع الصلاة

شي ولكن ادركه واما استطعتم،

کلتا الروایتین الاخرتین اخرجہا عبدالرزاق فی مصنفہ (ج ۲ ص ۲۰۶ و ۲۰۷) تحت رقم ۲۳۶۵ و ۲۳۶۶

رشید اشرف باری اللہ فی علمہ و فہمہ و فقہہ الخدمۃ دینہ،

شروع ہی سے قبلہ بیت المقدس تھا، لیکن آپؐ اس طرح نماز پڑھتے تھے کہ کعبہ اور بیت المقدس دونوں کا استقبال ہو جائے، پھر مدینہ طیبہ میں بھی ایک عرصہ تک بیت المقدس ہی کی طرف مٹنے کرنے کا حکم رہا، لیکن وہاں آپؐ کے لئے دونوں قبلوں کا استقبال ممکن نہ تھا، اس لئے آپؐ کی خواہش تھی کہ قبلہ بدل جائے، چنانچہ کعبہ کی طرف رخ کرنے کا حکم دیا گیا،

دوسرے فریق کا کہنا یہ ہے کہ ابتداء اسلام میں قبلہ کے بارے میں کوئی صریح حکم نہیں آیا تھا، اور آپؐ چونکہ ایسے معاملات (فیما لم یؤمر بشئ) میں اہل کتاب کی موافقت کو پسند کرتے تھے، اس لئے کعبہ اور بیت المقدس دونوں کا استقبال فرماتے تھے،

پھر بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ نسخ دوم مرتبہ ہوا، وہ اس طرح کہ مکہ مکرمہ میں استقبال کعبہ کا حکم تھا، پھر ابتدائی مدنی دور میں بیت المقدس کے استقبال کا حکم دیا گیا، اور سولہ یا سترہ مہینے تک بیت المقدس ہی قبلہ رہا، پھر دوسری بار نسخ ہوا، اور کعبہ (زادھا اللہ شرفا) کو مستقل قبلہ بنا دیا گیا، یہی قول راجح معلوم ہوتا ہے، چنانچہ آیت قرآنی ”وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعَ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ“ سے اسی کی تائید ہوتی ہے،

ستة اوسبعة عشر شهرا، پھر بعض روایات میں سولہ پر جزم ہے، اور بعض میں

۱۵ کافی روایت ابن عباسؓ نے عند البخاری فی صحیح (ج ۲ ص ۸۷) تحت باب الفرق من کتاب اللباس قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یحب موافقة اہل الکتاب فیما لم یؤمر فیہ الخ ”مرتب عفی عنہ“
۱۶ سورة البقرة رقم الآية ۱۴۳، معارف القرآن (ج ۱ ص ۳۷) سے آیت مذکورہ کا خلاصہ تفسیر نقل کیا جاتا ہے:

(اور اصل میں تو شریعت محمدیہ کے لئے ہم نے کعبہ ہی قبلہ تجویز کر رکھا تھا) اور جس سمت قبلہ پر آپؐ (چند روز) قائم رہ چکے ہیں (یعنی بیت المقدس) وہ تو محض اس (مصلحت کے) لئے تھا کہ ہم کو (ظاہری طور پر بھی) معلوم ہو جاوے کہ (اس کے مقرر ہونے سے یا بدلنے سے یہود اور غیر یہود میں سے) کون تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع اختیار کرتا ہے اور کون پیچھے کو ہٹتا جاتا ہے، (اور نفرت اور مخالفت کرتا ہے)، اس امتحان کے لئے اس عارضی قبلہ کو مقرر کیا تھا، پھر اصلی قبلہ سے اس کو منسوخ کر دیا، ۱۲ مرتب عفی عنہ
۱۷ بالشک ہذا فی روایت الباب فی روایت مسلم ایضاً (ج ۱ ص ۲۰۰) باب تحویل القبلة من القدس الی الکعبة ۱۲ مرتب
۱۸ کافی روایت نسائی (ج ۱ ص ۱۲۱) کتاب القبلة باب استقبال القبلة ۱۲ مرتب

سترہ برجنوں نے کسر کو شمار کیا انھوں نے سترہ بنائے اور جنوں نے شمار نہیں کیا انھوں نے
سوالہ، لہذا کوئی تعارض نہیں،

”فوجه الى الكعبة وكان يجب ذلك فصلى رجل معه العصا راناً به في
تحول کے بعد آپ نے سب سے پہلے ظہر کی نماز پڑھی، جبکہ بعض روایات میں عصر کا ذکر آتا ہے

۱۵۔ کما فی روایۃ عوف قال کنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین قدم المدینۃ فصلى نحو بیت المقدس
سبعة عشر شهراً ثم حلت الى الكعبة“ (قال البيهقي) رواه البزار والطبرانی في الكبير وكثير ضعيف وقد حسن الترمذی
حدیثہ، ————— وعن ابن عباس قال صرّف رسول اللہ من الشام الى القبلة فصلى الى الكعبة في رجب
على رأس سبعة عشر شهراً من مقدمه المدینۃ، (قال البيهقي) رواه الطبرانی في الكبير ورجالہ موثقون، مجمع الزوائد
(ص ۱۳ د ۱۳ ج ۲، باب ماجاء فی القبلة)، ودق عند احمد فی روایۃ (ابن عباس) ستة عشر شهراً، النظر
المسند للإمام احمد (ج ۱ ص ۲۵۰)، والفتح الرباني (ج ۳ ص ۱۱۶، رقم ۴۲۳)، ابواب القبلة باب مئة ستين
بیت المقدس و تحویل القبلة منه الى الكعبة وذكرها البيهقي (ج ۲ ص ۱۲)، ايضاً وقال رواه احمد والطبرانی في الكبير
والبزار ورجالہ رجال الصحيح، ۱۲ رشيد اشرف وفقه الله لخدمة السنة المطهرة،

۱۶۔ وكان قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة في ربيع الاول بلا خلاف وكان التحول في منتصف رجب من السنة
الثانية على الصحيح عند الجمهور ۱۲ معارف السنن (ج ۳ ص ۶۱) بتغير من المرتب عفى عنه

۱۷۔ روى ابن مردويه عن ابن عمر أن أدل صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الكعبة صلاة الظهر وأنها
الصلوة الوسطى، تفسير ابن كثير (ج ۱ ص ۱۱۳)، طبع المكتبة التجارية مصر (۱۳۶۷هـ) تحت تفسير قوله تعالى ”قنزي
تقلب وجبك في السماء“ رقم الآية ۱۴۴ من سورة البقرة،

وعن انس بن مالك قال الصرت رسول الله صلى الله عليه وسلم نحو بيت المقدس وهو يصلي الظهر وانصرف
بوجهه الى الكعبة ثم قال البيهقي قلت حديث انس في الصحيح الا انه جعل ذلك في صلاة الصبح وهذا الظاهر رواه البزار
وفيه عثمان بن سعيد ضعيف يحيى القطان وابن معين وابوزرعة وثقة ابو نعيم الحافظ وقال ابو حاتم شيخ، مجمع الزوائد
(ج ۲ ص ۱۳، باب ماجاء فی القبلة) ۱۲ مرتب عفى عنه

۱۸۔ کما فی روایۃ الباب وروایۃ البراء عند البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۶۴۴)، کتاب تفسیر باب قوله ”سيقول
السفهاء من الناس الخ“ ۱۲ مرتب عفى عنه

واقعہ اسل میں یوں ہے کہ تحویل قبلہ کے دن آپ نے ظہر کا نماز مسجد بنی سلم المعروف ”مسجد قبلتین“
 (الآن) میں پڑھی، اور نماز کے دوران تحویل کا حکم نازل ہوا، پھر مسجد نبوی میں آپ نے عصر کی نماز
 ادا کی، لہذا جن لوگوں نے ”عصر“ روایت کی ہے ان کا مطلب یہ ہے کہ تحویل کے بعد پہلی مکمل
 نماز ”عصر“ تھی،

”ثم مر على قوم من الانصار وهم ركوع في صلاة العصر نحو بيت المقدس
 فقال هو يشهد انه صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وانه قد رجه الى
 الكعبة قال فانحرفوا وهم ركوع“ اخراجات کی روایت یہ تھی کہ پہلے امام صفوں کے پیچھے
 چلے گئے، اور اپنا رخ شمال سے جنوب کی طرف کر لیا، پھر مقتدیوں نے اپنی اپنی جگہ کھڑے کھڑے
 اپنا رخ شمال سے جنوب کی طرف کر لیا، اس طرح کہ پہلی صف آخری صف بن گئی، اور آخری صف
 پہلی، اور عورتیں جن کی صف تحویل قبلہ کی بنا پر اگلی صف بن گئی تھی پچھلی صفوں کی طرف
 آگئیں، اور یہ واقعہ غالباً عمل کثیر کی ممانعت سے قبل پیش آیا ہوگا، واللہ اعلم،
 پھر یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک خبر واحد کسی حکم قطعی کے لئے
 ناسخ نہیں ہو سکتی، پھر ان حضرات نے ایک آدمی کی خبر سے کیسے اپنا رخ تبدیل کر لیا، جبکہ
 بیت المقدس کے استقبال کا حکم قطعی تھا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ خبر مؤید بالقرائن تھی اور خبر واحد جب قرائن قویہ سے مؤید ہو اس
 وقت علم قطعی کا فائدہ دیتی ہے، یہی وجہ تھی کہ صحابہ کرامؓ نے اسے قبول کر لیا، اور قرائن یہ تھے
 کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک عرسہ سے تحویل قبلہ کے منتظر اور خواہشمند تھے اور خود
 صحابہ کرامؓ کو اس کی امید تھی کہ عنقریب استقبال بیت اللہ کا حکم آنے والا ہے،
 ”کان اركوعاً في صلاة الصبح“ نماز صبح کا واقعہ اگلے دن قبا میں پیش آیا تھا، اور

۱۵ وینمل ان یكون اغتفر لعل المذكور من اجل لمصلحة المذكورة اذ لم تنوای الخطا عند التحویل بل وقعت
 متفرقة واللہ اعلم، کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۲، ۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ
 ۱۵ کما تدل علیہ روایۃ ابن عمرؓ عند البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۵۶۴) فی باب قوله ”ومن حیث خرجت قول وھیک الخ“
 من کتاب تفسیر وروایۃ ہسل بن سعد عند الطبرانی فی الکبیر، (مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۴، باب ماجاء فی القبلة) ۱۳
 رشید اشرف عفی عنہ

نماز عصر کا تحویل قبلہ ہونا مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں، واللہ اعلم،

باب ماجاء ان ما بین المشرق والمغرب قبلۃ

”قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما بین المشرق والمغرب قبلۃ“
یہ حکم اہل مدینہ (ومن علی جہتہا) کے لئے ہے، کیونکہ قبلہ وہاں کجنوب میں ہے، بحر مابین کے الفاظ سے یہ نہ سمجھا جائے کہ نصف دائرہ کی پوری قوس قبلہ ہے، بلکہ مراد یہ ہے کہ قبلہ اس کے وسط میں ہے، پھر علماء نے لکھا ہے کہ اگر نماز کے اندر پینتالیس درجہ جانب مین میں اور پینتالیس درجہ جانب یسار میں انحراف ہو جائے تب بھی نماز ہو جاتی ہے، البتہ اس سے زائد انحراف کی صورت میں نماز درست نہیں ہوتی، واللہ اعلم،

باب ماجاء فی الرجل یصلی لغير القبلة فی لغیم

”فصلی کل رجل متاعلی حیالہ“ جب کسی شخص کو قبلہ کا رخ معادیم نہ ہو تو اس کو چاہئے کہ تحرّی کرے، اور جس جانب قبلہ ہونے کا گمان غالب ہو اُس جانب رخ کر کے نماز پڑھ لے، اس صورت میں اگر نماز کے دوران صحیح جہت کا علم ہو جائے تو نماز ہی کے اندر اُس طرف گھوم جائے، اور سابقہ نماز پر بنا کرے، اور اگر نماز پڑھنے کے بعد پتہ چلے کہ جس طرف رخ کرے اس نے نماز پڑھی ہے اس طرف قبلہ نہیں تھا، تو اس پر اکثر فقہاء کے نزدیک اعادہ واجب نہیں، خواہ وقت باقی ہو یا نہ ہو، حنفیہ کا مفتی یہ قول یہی ہے، البتہ امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ اس پر اعادہ واجب ہے، کما فی شرح المہذب، اور امام مالک کے نزدیک اگر وقت باقی ہو تو اعادہ مستحب ہے،

لیکن یہ اُس وقت ہے جب مسئلہ کو قبلہ کے بارے میں شک ہو، جسے رفع کرنے کا کوئی راستہ نہ ہو، اور اس نے تحرّی کر لی ہو، لیکن اگر کسی کو شک ہی نہیں ہوا ہو، اور اس نے غلط سمت کو قبلہ سمجھ کر نماز پڑھ لی ہو، یا شک ہو اور اس نے تحرّی کے بغیر

۱۔ کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۳۷۲) و بکذا فی روایۃ ترمذیۃ بنی مسلم عند الطبرانی فی البکیر لکن فیہ یحق
ابن ادیس الاسواری و هو ضعیف متروک کذا قال البیہقی (مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۱۲) مرتب منظمہ اللہ

غلط رخ پر نماز پڑھ لی، تو اس کی نماز فاسد ہے، اور اعادہ واجب، کما صرح به الشامیؒ فی رد المحتار (ص ۲۹۳، ج ۱)

یہ تفصیل تو منفرداً نماز پڑھنے کے بارے میں تھی، اور اگر پوری جماعت پر قبلہ مشتبہ ہو گیا، اور پوری جماعت نے تحرّی کر کے نماز پڑھ لی، تو اگر سب کا رخ ایک ہی سمت میں تھا تو نماز ہو گئی، اور اگر مختلف افراد کی تحرّی مختلف سمتوں پر واقع ہوئی تو جو شخص امام سے آگے نکل گیا ہو، اس کی نماز مطلقاً فاسد ہے، اور اگر کسی شخص کو نماز کے دوران یہ پتہ چلا کہ اس کا رخ امام کے رخ کے مخالف ہو تو اس کی نماز بھی فاسد ہو گئی، لیکن اگر نماز کے بعد پتہ چلا ہو کہ انھوں نے غلط سمت نماز پڑھی ہے، یا ان میں سے کسی کا رخ امام کے رخ کے مخالف تھا تو سب کی نماز ہو گئی، کسی کی فاسد نہیں ہوئی، اور نہ اعادہ واجب ہے، کذا فی رد المحتار (ص ۲۹۳، ج ۱)

اب حدیث باب میں اگر صحابہ کرامؓ نے منفرداً نماز پڑھی تب تو نماز کی صحت ظاہر ہے، اور اگر جماعت کے ساتھ نماز پڑھی اور فصلی کل رجل متاحیالہ کا مطلب یہ ہے کہ مختلف افراد نے مختلف سمتوں کا رخ کر رکھا تھا تو حدیث باب کا محل یہ ہے کہ ان کو مخالفت امام کا علم نماز کے بعد ہوا ہو گا، بہر حال! حدیث باب شافعیہ کے خلاف حجت ہے، جو اعادہ کو واجب کہتے ہیں، اور یہ حدیث اگرچہ اشعث سمان کی وجہ سے ضعیف ہے، لیکن مسند طیارؒ اور بیہقیؒ میں اس کے ضعیف متابعات موجود ہیں، نیز دارقطنیؒ میں ایک ایسی ہی حدیث

۱۵ (ص ۱۵۶، الجزء الخامس، طبع دائرة المعارف النظامیہ حیدرآباد دکن ہند ۱۳۲۱ھ) حدیث ابو داؤد قال حدثنا الاشعث بن سید ابو الریح وعمر بن قیس قال اشاعا سمعنا بن عبید اللہ عن عبد اللہ بن عامر بن زید عن ابيه قال اظلمت مرة ونحن في سفرنا فاشتبهت علينا القبلة فصلى كل رجل متاحياله فلما انجلت از بعضنا قدسلى لغير القبلة وبعضنا قدسلى للقبلة فذكرنا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال مضت صلوكم ونزلت فانيما تولوا فثم وجه الله (فی احادیث عامر بن ربیعہ البدریؒ) ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ الخفی وحبلی،

۱۶ (ج ۲ ص ۱۱) جامع ابواب استقبال القبلة باب استبیان الخطاء بعد الاجتهاد ۱۲ مرتب عفی عنہ
 ۱۷ (ج ۱ ص ۲۷۱) کتاب الصلوۃ باب الاجتهاد فی القبلة وجواز التحرّی فی ذلک، واخرجه البيهقي أيضاً
 فی سننه الكبيری (ج ۲ ص ۱۰) تحت باب الاختلاف فی القبلة عند التحرّی وتحت باب استبیان الخطاء بعد الاجتهاد
 (ص ۱۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ الخفی وحبلی،

حضرت جابرؓ سے اور ابن مردودہؒ میں ابن عباسؓ سے بھی مروی ہے، اگرچہ یہ سب احادیث ضعیف ہیں، لیکن یہ ایک درجہ کی نفی کا باعث ہیں،

فَإَيْنَمَا تَوَلَّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ، اس آیت کی تفسیر میں ایسا قول نوپہی سزاوارستقبل قبلہ کی حالت مراد ہے، اور بعض حضرات نے اسے صلوٰۃ النافلة علی الذابۃ پر جموں کیا ہے، ہر ایک کی تفسیر کی مانند میں احادیث موجود ہیں، اور ان میں کوئی تعارض نہیں، کیونکہ استقبال قبلہ کا فریضہ قدرت کے ساتھ خاص ہے، لہذا جہاں قدرت نہ ہو وہاں جہت قدرت ہی قبلہ ہے، چنانچہ درمختار میں ہے وقبلۃ العاجز عنہا جہۃ قدرتہ، یہاں تاں الر قبلہ کی طرف رخ کرنے میں جان یا مال کا قوی خطرہ ہو تب بھی جہت قدرت کی طرف نماز پڑھ سکتے ہیں، یہ سب سورتیں آیت کے مفہوم میں داخل ہیں،

باب ما جہ فی کراہیۃ ما یصلی الیہ فیہ

المقرئ، یہ عبد اللہ بن زبیر ابو عبد الرحمن المقرئ ہیں، اور مقرئ قرآن کریم کے

لے قال العلامة ابنوریؒ وفیہ حدیث ابن عباسؓ فی الدیر المنشور (ج ۱ ص ۱۰۹) بسند ضعیف عن ابن مردودہ، کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۳۸۱) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

لے نیز اس بارے میں ایک روایت حضرت معاذ بن جبلؓ سے بھی مروی ہے، "قال صلینا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی یوم غیم فی سفر الی غیر القبۃ فقال قد رفعت صلوٰۃکم بحقہا الی اللہ عز وجل" (قال البیہقی) رواہ الطبرانی فی الادسطد فیہ ابو عبۃ والد ابراہیم ذکرہ ابن حبان فی الثقات واسمہ شمر بن یقظان (مجمع الزوائد ج ۲ ص ۵ باب الاجتہاد فی القبۃ) مولانا بنوریؒ، معارف السنن (ج ۳ ص ۳۸۱)

میں اس حدیث کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں "دیکھا کہ یوں ہذا احسن ماورد فی الباب" ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ ۱۵ چنانچہ حدیث باب اور سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۲۷۱) باب الاجتہاد فی القبۃ وجواز التحری کے تحت مروی حضرت جابرؓ کی روایت پہلی تفسیر کی تائید ہوتی ہے، جبکہ دوسری تفسیر کی تائید میں حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ کی روایت ہے "قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسبی وہو مقبل من مکۃ الی المدینۃ علی راحلۃ حیث کان وجہہ قال وفیہ نزلت "فایما تولوا فثم وجہ اللہ" (صحیح مسلم ج ۱ ص ۲۲۲) باب جواز صلوٰۃ النافلۃ علی الذابۃ فی السفر حیث توجہت کتاب صلوٰۃ المسافرین وقصرہا ۱۲

رشید اشرف وفقہ اللہ ما یجہ دیرضاه

”علم کو کہتے ہیں، اور مقرراتی شہر مقرنی کے باشندے کو کہتے ہیں، یہاں وہ مراد نہیں،
 ”ان انبی سلی اداہ علیہ وسلم نہی ان یسئی فی سبعة موطن“

”المزبلة“ کوڑا پھینکنے کی جگہ کو کہتے ہیں، زبل سے نکلا ہے، اور معزرة قمعانیاہ
 کو کہتے ہیں، جہاں جانور زنج کئے جاتیں، ان دونوں جگہوں پر کراہت نماز کی وجہ تلوث
 نجاست کا خوف ہے، اور قبرة سے مراد قبرستان ہے، اور یہاں کراہت کی وجہ
 یا تشبه بعباد القبور ہے یا وطن القبور کا اندیشہ ہے،

قارعة السراق، یعنی وسط طریق، یہاں کراہت کی وجہ لوگوں کی تکلیف ہے کہ
 ان کا راستہ بند ہو جائے گا۔

وفوق ظہر بیت اللہ، یہاں کراہت کی وجہ سورادہ ہے، البتہ حنفیہ کے نزدیک
 یہاں نماز ہو جائے گی، یہی شافعیہ کا مسلک ہے، اور امام احمد کے نزدیک فرائض ادا
 نہ ہوں گے، نوافل ادا ہو جائیں گے، اور امام مالک کے نزدیک وتر، رکعت طواف اور
 سنت فجر بھی ادا نہیں ہوگی، اور عام مسجدوں کی چھت پر بلا ضرورت چڑھنے کو بھی فقہانے
 مکروہ لکھا ہے، البتہ جگہ نہ ہونے کی بنا پر مسجدوں کی چھت پر نماز پڑھنا بلا کراہت جائز ہے

باب مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ فِي مَرَابِضٍ لَغْنَمٍ اعْطَا الْاَبِلَ

مَعْطَيْنَ بِحَسْرِ الطَّارِ اور عَطْنِ بَفَتْحَتَيْنِ، اونٹوں کے باڑے کو کہتے ہیں، اور مَرَبِضٍ
 بحسْرِ البَارِ، بکریوں کے باڑے کو، معاطن ابل میں کراہت کی وجہ یا تو یہ ہے کہ اونٹ
 شریعہ جانور ہے، اور اس کے بھلگنے کے خوف سے نماز میں خلل کا اندیشہ ہے، بخلاف
 بکریوں کے کہ وہاں یہ خوف نہیں، یا وجہ یہ ہے کہ اونٹوں کے باڑہ میں نجاست زیادہ
 ہوتی ہے اور بکریوں کے باڑہ میں کم، بہر صورت اعطان ابل میں نماز پڑھنا مکروہ تو ہے،
 لیکن اگر کوئی شخص وہاں کوئی پاک صاف جگہ دیکھ کر نماز پڑھ لے تو جمہور کے نزدیک نماز

لہ قال العلامة النبوری فی معارف السنن (ج ۳ ص ۳۸۴) وقد عقد الحديث العلامة نجم الدين الطرطوسي في

منظومة الفوائد فقال:
 نہی الرسول احمد خیر البشر
 معاطن الجمال ثم مقبرة
 فوق بیت اللہ والحمام
 عن الصلوة في بقاع تعتبر
 مزبلة، طریق، محبرة
 والحمد لله على التمام

ہو جاتی ہے، البتہ امام احمدؒ کے نزدیک اور ظاہر یہ کے نزدیک نہیں ہوتی، جہاں تک مراہض غنم میں نماز کا مسئلہ ہے اس کے بارے میں علامہ ابن حزمؒ نے لکھا ہے کہ جب مسجد میں نہیں بنی تھیں اُس وقت یہ حکم دیا گیا تھا کہ مراہض غنم میں نماز پڑھ لیا کرو، (فتح الباری ۱/ ۲۹۴ باب ابواب الابل) اور وجہ امام شافعیؒ نے یہ بیان فرمائی ہے کہ مدینہ طیبہ کی زمین عام طور پر ہموار نہیں تھی، لیکن مراہض غنم کو ہموار کرنے کا اہتمام کیا جاتا تھا، اس لئے بناء مساجد سے پہلے وہاں نماز پڑھنے کو پسند کیا گیا، کذا فی معارف السنن (ج ۳، ص: ۳۸۹ الی ۳۹۲)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ عَلَى الدَّابَّةِ حَيْثُ مَا تَوَجَّهَتْ بِهِ

”وہو یصلی علی راحلته نحو المشرق“ اس سے فقہاء نے یہ مسئلہ مستنبط کیا ہے کہ نفلی نماز جانور اور سواری پر مطلقاً جائز ہے، اس میں استقبال قبلہ کی بھی شرط نہیں، اور رکوع و سجود کی بھی نہیں، بلکہ رکوع و سجود کے لئے اشارہ کافی ہے، بلکہ درمختار میں لکھا ہے کہ اگر زمین پر نجاست کثیرہ ہو تب بھی جائز ہے، یہی حکم پہیوں والی سواری کا ہے کہ اس پر نفلی نماز مطلقاً جائز ہے، کما صرح بہ فی الدر المختار مع الشامی، ص: ۲۷۳، ج: ۱، باب الوتر والنوافل (لہذا بسوں، ٹرینوں اور موٹروں میں بغیر استقبال قبلہ کے نفلی نماز اشارہ سے پڑھی جاسکتی ہے،

البتہ فرائض میں تفصیل یہ ہے کہ اگر سواری ایسی ہے جس میں استقبال قبلہ، قیام اور رکوع و سجود ہو سکتے ہوں تو کھڑے ہو کر پڑھنا جائز ہے، لیکن اگر قیام اور رکوع و سجود ممکن نہ ہوں اور وقت گزرنے سے پہلے اتر کر نماز پڑھنا بھی ممکن نہ ہو تو پھر بیٹھ کر بھی جس طرح ممکن ہو نماز پڑھ سکتے ہیں، لیکن بعد میں اس کا اعادہ لازم ہوگا، اور اگر وقت میں وسعت تھی لیکن ابتداء وقت ہی میں بیٹھ کر نماز پڑھ لی، اترنے کا انتظار نہ کیا، تب بھی علامہ شامیؒ کا رجحان جواز کی جانب ہے، اگرچہ اولیٰ یہی ہے کہ اُس وقت تک انتظار کیا جائے جب تک یا تو کھڑے ہو کر پڑھنے پر قدرت ہو جائے یا وقت نکلنے کا اندیشہ ہو جائے، راجع رد المختار (ص: ۷۱، ج: ۱)

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا حَضَرَ الْعِشَاءَ وَاقِيَتِ الصَّلَاةَ

فَابْدِءْ وَابَا لْعِشَاءِ

”اذا حضر العشاء واقیت الصلوة فابدء و ابا لعشاء“ حدیث باب کے حکم پر

تمام فقہاء متفق ہیں، البتہ سب کے نزدیک اگر ایسے موقع پر کھانا چھوڑ کر نماز پڑھ لیجائے تو نماز ہو جائے گی، قاضی شوکانیؒ نے امام حسنؒ اور امام اسحاقؒ کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ ایسے موقع پر کھانا پہلے کھانا واجب ہے، اور اگر نماز پڑھ لی تو نماز نہیں ہوگی، لیکن حنابلہؒ کی کتب مغنی ابن قدامہؒ وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز ان کے نزدیک بھی درست ہو جائے گی، لہذا شوکانیؒ نے حنابلہؒ کا جو قول نقل کیا ہے وہ ان کے نزدیک مفتی بہ نہیں ہے، لہذا اس پر اتفاق ہو گیا کہ نماز ہو جائے گی،

لیکن فقہاء کے درمیان اس مسئلہ کی علت میں اختلاف ہے، کہ کھانا سامنے آجانے کے بعد پہلے کھانا کھانے کا حکم کیوں دیا گیا؟ امام غزالیؒ نے اس حکم کی علت یہ بیان کی ہے کہ کھانا سامنے آنے کے بعد اگر نماز میں مشغول ہو جائیں تو کھانا خراب ہونے کا اندیشہ ہے، امام ترمذیؒ نے وکیع بن جراح کا قول بھی نقل کیا ہے، لہذا ان کے نزدیک اگر فسادِ طعام کا اندیشہ نہ ہو تو پھر نماز میں شریک ہونا ہی ادنیٰ ہوگا، بعض شافعیہؒ سے منقول ہے کہ ان کے نزدیک علت احتیاج ہے، یعنی جو شخص کھانے کا محتاج ہو اور بعد میں کھانا ملنے کی امید نہ ہو یہ حکم اس کے لئے ہے، اور مالکیہؒ سے منقول ہے کہ علت قلتِ طعام ہے، یعنی یہ حکم اُس وقت ہے جب کھانا تھوڑا ہو، اور اندیشہ یہ ہو کہ نماز کے بعد اپنے کھانے کے لئے کچھ نہ بچے گا، (حاشیہ کوکندی ص ۱۶۲ ج ۱) لیکن حنفیہؒ کے نزدیک علت یہ ہے کہ کھانا چھوڑ کر نماز میں مشغول ہونے سے دل و دماغ کھانے کی طرف لگا رہے گا، اور نماز میں خشوع پیدا نہ ہو سکے گا، چنانچہ ملا علی قاریؒ نے مرقاۃ (۲: ۶۹) میں امام ابو حنیفہؒ کا قول نقل کیا ہے کہ ”لأن یكون طعامی کله صلوٰۃ أحب الی من أن یكون صلوٰۃ کلها طعاماً“ چنانچہ درمختار میں ہے کہ نماز کی کراہت اس وقت ہے جب انسان بھوکا ہو، اور یہ خیال ہو کہ نماز میں دل نہیں لگے گا،

حنفیہؒ کی یہ تعلیل احادیث و آثار سے مؤید ہے، چنانچہ امام ترمذیؒ نے اسی باب میں حضرت ابن عباسؓ کا جو اثر نقل کیا ہے کہ ”لا نقوم الی الصلوٰۃ فی أنفسنا شیء“ وہ بھی اسی کی تائید کرتا ہے، اور حضرت ابن عمرؓ سے بھی منقول ہے کہ ”لأن جعل طعامی صلوٰۃ أحب الی من أن أجعل صلوٰۃ طعاماً“ (مشکوٰۃ المصابیح)

۱۔ کتب حدیث میں اپنی ناقص تلاش سے احقر کو حضرت ابن عمرؓ کا یہ اثر نہ مل سکا ۲۔ مرتبہ ہل الشیخ علیہ المرتبہ

اس کے علاوہ اس تعبیر کی تائید ایک حدیث مرفوعہ سے بھی ہوتی ہے، صحیح ابن حبان
معجم اوسط بلرانی اور امام طحاوی کی منسل الآثار میں حضرت انسؓ مرفوعاً روایت کرتے
ہیں "اذا اقيمت الصلاة واحدكم صائم فليبدأ بالعشاء قبل صلاة المغرب ذكره
البيهقي في صحيح الزوائد عن الطبراني وقال رجاله رجال الصحيح" اس حدیث میں
یہ حکم صرف روزہ دار کے لئے بیان کیا گیا ہے، اور وجہ یہی ہے کہ روزہ دار کو دن بھر بھوکا رہنے
کے بعد شام کو اشتہاء زیادہ معلوم ہوتی ہے، ورنہ روزہ دار کی تخصیص کے کوئی معنی نہ تھے،
اس سے معلوم ہوا کہ اصل علت اشتہاء طعام ہے، اور جہاں یہ علت نہ ہو وہاں حکم یہی ہے کہ
نماز کو مؤخر نہ کیا جائے، چنانچہ ابو داؤد میں حضرت جابرؓ سے مرفوعاً مروی ہے: "لا تؤخر
الصلاة لطعام ولا لغيره" یہ حدیث اگر صحیح ہو تو اسی سورت پر محمول ہوگی جب کھانے
کی اشتہاء اتنی نہ ہو کہ نماز میں خشوع کو فوت کر دے، اور حضرت لنگرہی قدس سرہ نے فرمایا
کہ صحابہ کرامؓ چونکہ بہت کم کھاتے تھے، اس لئے اشتہاء بھی زائد ہوتی تھی، اور کھا کر جلدی
فارغ بھی ہو جاتے تھے، لہذا آجکل ہم لوگوں کو صحابہ کرامؓ پر قیاس کر کے کھانا سامنے آنے کے
بعد ہمیشہ نماز مؤخر نہ کرنی چاہئے، بلکہ صرف اس وقت مؤخر کریں جب اشتہاء اتنی زائد ہو کہ
نماز میں دل نہ لگنے کا اندیشہ ہو، (الکوکب الدرری، ص ۱۶۴)

۵۱ (ج ۲ ص ۲۶ و ۲۷) باب الاعتذار فی ترک الجماعة ۱۲ مرتب

۵۲ اس کی تائید حضرت نافعؓ کی روایت سے بھی ہوتی ہے، "قال كان ابن عمرؓ احياناً نلقاه وهو صائم فيقدم
للعشاء وقد نودي بالصلاة المغرب ثم تقام وهو يسمع يعني الصلاة فلا يترك عشاءه ولا يعجل حتى يقضى عشاءه
ثم يخرج فيصلي ويقول ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول لا تعجلوا عن عشاءكم اذا قدم اليكم" مصنف
عبد الرزاق (ج ۱ ص ۵۵، رقم الحديث ۲۱۸۹) باب اذا قرب العشاء ونودي بالصلاة ۱۲ مرتب عن عني عنه
۵۳ (ج ۲ ص ۵۲ و ۵۳) باب اذا حضرت الصلاة والعشاء ۱۲

۵۴ شرح السنہ میں یہ روایت، اس طرح مروی ہے "لا تؤخر الصلاة لطعام ولا لغيره" مشکوٰۃ الصباح
رج ۱ ص ۹۶) فی آخر فصل الثانی من باب الجماعة وفضلها ۱۲ مرتب زاده اللہ علماً وعلماً،

۵۵ حضرت گنگرہیؓ کے کلام کی تائید ابو داؤد شریف (ج ۲ ص ۵۲۸) باب اذا حضرت الصلاة والعشاء کی روایت
سے ہوتی ہے "عن عبد الله بن عبيد بن عمير قال كنت مع ابي في زمان ابن الزبير الى جنب عبد الله بن عمر فقال عباد بن عبد
ابن الزبير انما سمعنا انه يبدأ بالعشاء قبل الصلاة فقال عبد الله بن عمر ويحك ما كان عشاءهم؟ انراه كان مثل عشاء
أبيك (تبسط الموائد الاطعمه بالون كثيرة حتى لا يفرغوا منها الا بعد فراغ الصلاة) (بذل المجود، ج ۲ ص ۳۴۸، طبع)

نقد ابن حجر عسقلانی
تفہیم القرآن
ابن حجر عسقلانی

باب من زار قومًا فلا يصلّ بهم

”من زار قومًا فلا يصلّ بهم“، اسی معنی کی حدیث پیچھے گزر چکی ہے ولایوم الرجل فی سلطانه، اور اس کا حاصل یہی ادب سکھانا ہے کہ صاحب البیت کا حق پہچان کر اسے آگے کرو، ہناچھ اسماء بنت ابی بکر نے فرمایا کہ شریعت میں اولی بالامامت کے جو درجہ بیان کئے گئے ہیں کہ پہلے اعلم، پھر اقرأ وغیرہ، صاحب البیت اور امام مسجد اس سے مستثنیٰ ہیں یعنی امام مسجد اور صاحب البیت ہر حالت میں امامت کا زیادہ مستحق ہے، خواہ مقتدیوں میں اس سے زیادہ عالم لوگ موجود ہوں، بشرطیکہ صاحب البیت میں امامت کی شرائط پائی جاتی ہوں، پھر اگر صاحب البیت اجازت دیدے تو اکثر فقہاء کے نزدیک زائر بھی امامت کر سکتا ہے، لیکن حضرت مالک بن الحویرثؓ نے حدیث باب میں ظاہر حدیث پر عمل فرماتے ہوئے اس لئے امامت سے اجتناب فرمایا کہ صاحب البیت کی اجازت سے اگرچہ دوسرا بھی امامت کر سکتا ہو لیکن ظاہر حدیث سے افضل یہی معلوم ہوتا ہے کہ صاحب البیت امامت کرے، واللہ سبحانہ اعلم،

باب ما جاء فی کراهیة ان یخص الامام نفسه بالدعاء

”ولایوم قومًا فیخص نفسه بدعوة دونهم فان فعل فقد خانهم“ اس کا مطلب بظاہر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ امام کو ادعیہ میں جمع متکلم کا صیغہ استعمال کرنا چاہئے، اور واحد متکلم کے صیغہ سے احتراز کرنا چاہئے، لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نماز کے بعد جو دعائیں منقول ہیں ان میں اکثر واحد متکلم ہی کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے، اور صرف چند ایک ہی دعاؤں میں جمع متکلم کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے لہذا مذکورہ مطلب درست نہیں ہو سکتا،

پھر اس حدیث کے مفہوم کی تعیین کے لئے شرح نے بہت سی توجیہات کی ہیں

۱۵۰ الفرج جامع ترمذی (ج ۱ ص ۵۴) باب من احق بالامامة فی حدیث ابی مسعود الانصاریؓ ۱۲ مرتب عنی عنہ
۱۵۱ کما در فی زیایۃ انسؓ ”اللہم اسقنا“ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۳۷) ابواب الاستسقاء باب الاستسقاء فی المسجد الجامع
مرتب عنی عنہ

بعض نے کہا کہ اس سے مراد صرف وہ دعائیں ہیں جو نماز میں پڑھی جاتی ہیں، مثلاً دعا رُقنۃ وغیرہ کہ ان میں واحد متکلم کا صیغہ استعمال کرنا جائز نہیں، بعض نے کہا کہ اس کی مراد یہ ہے کہ اپنے لئے دعا کرے اور دوسرے کے لئے بددعا یہ ناجائز ہے،

حضرت شاہ صاحبؒ نے اس حدیث کی توجیہ کرتے ہوئے فرمایا کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ امام کو چاہئے کہ اُن مقامات پر دعا نہ کرے جہاں مقتدی دعا نہیں کرتے، مثلاً رکوع و سجود میں، قومہ اور جلسہ بین السجدتین میں کہ ان مواقع پر عموماً دعا نہیں کی جاتی، اگر امام یہاں پر دعا کرے گا تو دعا میں وہ تنہا ہوگا خواہ کوئی صیغہ استعمال کریں، پھر چونکہ اس دعا میں مقتدیوں کی شرکت نہیں ہوتی لہذا اس کی ممانعت کی گئی،

لیکن احقر کی ناقص رائے میں ان تمام مفاہیم کے مقابلہ میں ایک چوتھا مفہوم رائج معلوم ہوتا ہے، جو اگرچہ کہیں منقول نہیں دیکھا، لیکن ذوقاً درست معلوم ہوتا ہے، وہ یہ کہ اس میں ایسی دعاؤں سے منع کیا گیا ہے جو صرف ذاتی اور گھریلو قسم کی خواہشات پر مشتمل ہوں اور ان کے مفہوم میں کوئی عموم نہ ہو، مثلاً ”اللہم زوجنی فلانة“ یا ”اللہم اعطنی داراً فلانیة“ وغیرہ، رہیں ایسی دعائیں جن میں عموم ہو سکتا ہو وہ ممنوع نہیں، خواہ صیغہ واحد متکلم کے ساتھ ہوں، مثلاً ”اللہم انی ظلمت نفسی ظلمًا کثیراً“ وغیرہ، کیونکہ امام قوم کا نمائندہ ہوتا ہے، اور اس حیثیت سے وہ اگر واحد متکلم کا صیغہ بھی استعمال کرے گا اس کے مفہوم میں پوری قوم شریک ہوگی، جبکہ پہلی قسم کی دعاؤں (اللہم زوجنی فلانة وغیرہ) میں یہ نہیں ہو سکتا، کیونکہ ان میں عموم کا امکان ہی نہیں، واللہ اعلم بالصواب،

”ولا یقوم الی الصلوٰۃ وهو حقن“ حَقْنٌ اور حَاقِنٌ، محبتس البول کو کہتے ہیں، اور ”حَاقِب“ محبتس البراز کو، یہاں ”حقن“ سے دونوں مراد ہیں، اور ”صلوٰۃ الحاقن“ کا مسئلہ پیچھے گذر چکا ہے،

۱۔ و ہذا مالا یلتفت الیہ ولم یعرف قائلہ ولا ماخذہ، معارف السنن (ج ۳ ص ۴۰، ۴۰، ۴۰، ۴۰) مرتب عنہ
 ۲۔ ویقال لمحابس الرتق الحازق ”الحابس الغائط والبول معاً“ الحاقم ”وقیل“ الحازق“ ایضاً، کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۴۰، ۴۰) مرتب عفا اللہ عنہ

۳۔ دیکھئے درس ترمذی (ج ۱ ص ۳۸۱) باب ما جاء اذا اقيمت الصلوٰۃ وجاز حکم الخلاء، فلیبدا بالخلاء ۱۲ مرتب عنہ

باب مآجاء من امّ قومًا وهم له کارهون؛

لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة رجل ام قوم وهم له کارهون،
 - یہ حدیث: ۱۰۰۰ حکم اس سورت میں ہے جب لوگ کسی امام کو اس کی بدعت، جہل یا فسق کی وجہ
 سے یا کسی اور خرابی کی بنا پر ناپسند کرتے ہوں، لیکن اگر ان کی ناپسندیدگی کی وجہ دنیوی عداوت
 ہو تو یہ حکم نہیں، کما صرح بہ فی المرقاة (۲: ۹۱) نیز ملا علی قاریؒ نے یہ بھی لکھا ہے کہ اگر
 ناپسند کرنے والے بعض افراد ہوں تو اعتبار عالم کا ہو گا خواہ وہ تنہا ہو اور بعض حضرات
 نے کہا کہ اعتبار اکثریت کا ہو گا، لیکن شاید اس سے مراد علماء کی اکثریت ہے، کیونکہ جہلاء کی
 اکثریت کا کوئی اعتبار نہیں، واللہ اعلم،

باب مآجاء اذا صلی الامام قاعداً فصلوا قعوداً،

آخر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن فرس فجحش "جحش" کے معنی
 ہیں کھال کا چھل جانا، ابو داؤد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کا دامن پہلو چھل گیا
 تھا، حافظ ابن حبانؒ نے فرمایا کہ یہ واقعہ ذی الحجہ ۳۷ھ کا ہے،
 اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ امام اور منفرد کے لئے بغیر عذر کے فرض نماز قاعداً ادا
 کرنا درست نہیں، اور ایسا کرنے کی صورت میں اس کی نماز نہ ہوگی، البتہ اگر امام عذر کی
 بنا پر بیٹھ کر نماز ادا کر رہا ہو تو مقتدیوں کی اقتدار اور اس کے طریقہ کے بارے میں فقہاء کا
 اختلاف ہے، اور اس بارے میں تین قول مشہور ہیں،

① امام مالکؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ امام قاعد کی اقتدار کسی بھی حال میں جائز نہیں
 نہ بیٹھ کر نہ کھڑے ہو کر، البتہ اگر مقتدی بھی معذور ہوں اور کھڑے نہ ہو سکتے ہوں، تو وہ اگر
 امام کی اقتدار کر سکتے ہیں، (رواہ ابن القاسم کما قالہ ابن رشد)، یہی مسلک
 امام محمدؒ کی طرف بھی منسوب ہے، پھر امام محمدؒ، ابن القاسم اور اکثر مالکیہ سے تو مقتدیوں کی

محدوری کی صورت میں بھی اقتدار بالمریض القاعد کو مکروہ کہا ہے، بلکہ بعض مالکیہ تو اس کے بھی عدم جواز کے فائل ہیں، امام مالکؒ حدیث باب کے واقعہ کو منسوخ مانتے ہیں، اور امام شعبیؒ کی مرفوع روایت سے استدلال کرتے ہیں، جو مرسل مروی ہے: "لَا يُؤْمِنُ رَجُلٌ بَعْدِي جَالِسًا"

لیکن جہویہ کہتے ہیں کہ اس حدیث کا مدار جابر جعفی پر ہے، جو متفق علیہ طور پر ضعیف ہے، امام دارقطنیؒ اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں، "لَمْ يَرَوْهُ غَيْرَ جَابِرِ الْجَعْفِيِّ عَنْ الشَّعْبِيِّ وَهُوَ مَتْرُوكٌ، وَالْحَدِيثُ مُرْسَلٌ لَا يَقُومُ بِهِ حُجَّةٌ" لہذا اس حدیث سے استدلال درست نہیں،

② دوسرا مذہب امام احمدؒ، امام اوزاعیؒ، امام اسحاقؒ اور ظاہریہ کا ہے، ان کے نزدیک اگر امام مریض ہو اور بیٹھ کر امامت کرے تو اس کی اقتدار جائز ہے، لیکن مقتدیوں کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ بھی بیٹھ کر نماز پڑھیں،

حافظ عراقیؒ نے شرح التقرب اور علامہ ابن قدامہؒ نے المغنی میں نقل کیا ہے کہ امام احمدؒ کے نزدیک مقتدیوں کا بیٹھ کر اقتدار کرنا چند شرائط کے ساتھ مشروع ہے، ایک تو یہ کہ امام ابتداء ہی سے بیٹھ کر نماز پڑھ رہا ہو، یعنی اس کا عذر ابتداء ہی سے ہو، اثنا عشر سلوۃ میں طاری نہ ہوا ہو، دوسرے یہ کہ امام امام راتب (مقرر کردہ) ہو، تیسرے یہ کہ اس کا عذر رجوع الزوال ہو، امام احمدؒ وغیرہ کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس میں نہ صرف آپؐ نے خود بیٹھ کر نماز پڑھائی، بلکہ دوسروں کو بھی اس کا حکم دیا کہ: "وَإِذَا صَلَّيْتَ قَاعِدًا فَصَلِّتُهَا قَعُودًا أَجْمَعُونَ"

③ تیسرا مذہب امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام ابو یوسفؒ، سفیان ثوریؒ، ابو ثورؒ اور امام بخاریؒ کا ہے، ان حضرات کے نزدیک امام قاعد کے پیچھے اقتدار درست ہے، لیکن غیر محدود مقتدیوں کو ایسی صورت میں کھڑے ہو کر نماز پڑھنا ضروری ہے، بیٹھ کر

۱۵ مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۲۶۳)، رقم الحدیث ۴۸۸۷ و ۴۸۸۸ (باب هل يؤم الرجل جالساً؟ رواه الدارقطني الايضاح في سننه (ج ۱ ص ۳۹۸، رقم ۶) باب صلاة المريض جالساً بالأمم من ولقطه "لا يؤمن أحد بعدى جالساً" ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۶ سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۳۹۸) ۱۲

اقتدار درست نہیں، امام حازمیؒ نے اس کو اکثر اہل علم کا مسلک قرار دیا ہے،
 ان حضرات کا استدلال آیت قرآنی ”وَقَوْمُوا لِلّٰهِ قٰنِیٰنَ“ سے ہے، جس میں
 قیام کو مطلقاً فرض صلوٰۃ قرار دیا گیا ہے، اس سے معذور لوگ بحکم ”لَا یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا
 اِلَّا وُسْعَهَا“ مستثنیٰ ہوں گے، لیکن غیر معذور کو مستثنیٰ کرنے کی کوئی وجہ نہیں، پھر وہ
 احادیث بھی جمہور کی دلیل ہیں جن میں قادر علی القیام کو بیٹھ کر نماز پڑھنے کی ممانعت کی گئی
 ہے، چنانچہ حضرت عمران بن حصینؓ کی روایت ہے ”کان بنی الناصر فساءلت
 النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال صل قائماً فان لم تستطع فقاعد فان لم
 تستطع فعلى جنب“

پھر جمہور کی ایک اہم دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مرض وفات کا واقعہ ہے
 جس میں آپؐ نے بیٹھ کر امامت فرمائی، جبکہ تمام صحابہ کرامؓ نے کھڑے ہو کر اقتدار کی، پھر
 چونکہ یہ مرض وفات کا واقعہ ہے اس لئے حدیث باب کے لئے ناسخ ہے، اس لئے حدیث باب
 کا پہلا جواب احناف و شوافع کی طرف سے یہی دیا جاتا ہے کہ وہ مرض وفات کے واقعہ
 سے منسوخ ہے،

اس پر حنبلیہ کی طرف سے ایک اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ مصنفؒ عبد الرزاق میں ستر
 عطاءؒ سے مرسل مروی ہے کہ آپؐ نے بیٹھ کر امامت فرمائی اور صحابہؓ نے کھڑے ہو کر اقتدار کی

۱۔ کتاب الاعتبار فی بیان النسخ والمنسوخ من الآثار (ص ۱۰۶) باب ما ذکر من ایتام المؤمنین بامامہ
 اذا سئ جالساً ۱۲ مرتب،

۲۔ سورۃ بقرہ، جز ثانی، آیت نمبر ۲۳۸، ۱۲ مرتب

۳۔ سورۃ بقرہ، جز ثالث، آیت نمبر ۲۸۶، مرتب عفی عنہ

۴۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۳۷) باب فی صلوٰۃ القاعد ۱۲

۵۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۶۶ و ۹۵) کتاب الاذان، باب انما جعل الامام لیؤتم بہ، وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۷۸ و ۷۹)

کتاب الصلوٰۃ باب استخلاف الامام اذا عرض لہ عذر من مرض وسفر وغیرہما الخ ۱۲ مرتب عفی عنہ

۶۔ (ج ۱ ص ۲۵۸، رقم الحدیث ۴۰۷۲) باب بل یؤم الرجل جالساً ۱۲ مرتب عفی عنہ

اور آخر میں آپؐ نے فرمایا ”لو استقبلت من امری ما استبدت برت ما صلیت الا قعوداً
بصلوۃ اما مکم ما کان یصلی قائماً فصلو اقیاماً وان صلی قاعداً فصلو اقعداً“
اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ کی آخری رائے یہی تھی کہ ایسی مسورت میں مقتدی بھی بیٹھ کر
نماز پڑھیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں اس بات کی کوئی تصریح نہیں کہ یہ مرض و فوات
ہی کا واقعہ ہے، بلکہ ظاہر یہ ہے کہ یہ بھی سقوط عن لعنہ سے ہی کے واقعہ سے متعلق ہے اس
لئے کہ اس واقعہ میں آپؐ کئی روز حضرت عائشہؓ کے مشربہ میں مقیم رہے، اس لئے یہ عین
ممکن ہو کہ شروع میں آپؐ نے ایک آدھ نماز اس طرح پڑھی ہو کہ صحابہ کرامؓ نے کھڑے ہو کر
اقتدار کی ہو، پھر بعد میں آپؐ کی رائے بدلی اور آپؐ نے صحابہ کرامؓ کو بیٹھ کر نماز پڑھنے کا حکم
دیا، لیکن مرض و فوات کے واقعہ نے اسے منسوخ کر دیا،

پھر یہ روایت مرسل ہے اور عطاء بن ابی رباح کی مراسیل حضرت حسن بصریؒ کے
مراسیل کی طرح ضعیف سمجھی جاتی ہیں، چنانچہ ان دونوں حضرات کی مراسیل کے بارے
میں مشہور ہے ”لیس فی المرسلات أضعف من مرسلات الحسن عطاء بن ابی رباح“ لہذا یہ ممکن ہو کہ
عطاء کی اس روایت میں کسی راوی کو مغالطہ ہو گیا ہو، اور اس نے واقعہ سقوط عن لعنہ سے
اور واقعہ مرض و فوات کو خلط کر کے روایت کر دیا ہو، (لتشاکلہما فی الامور)

حنابلہ دوسرا اعتراض یہ کرتے ہیں کہ ابو داؤد وغیرہ کی روایت میں ”اذا صلی الامام
جالساً فصلو جلوساً واذا صلی قائماً فصلو اقیاماً“ کے حکم کے ساتھ تصریح بھی
موجود ہے ”ولا تفعلوا کما یفعل اہل فارس بعظمتائہما“

جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مقتدیوں کے بیٹھ کر اقتدار کرنے کی علت اہل فارس کے تشبہ
سے بچنا ہے، اور یہ علت اب بھی باقی ہے، اس لئے اس حکم کے منسوخ ہونے کا کیا سوال

۱۵ انظر سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۸۹) باب الامام یصلی من قعود ۱۲ مرتباً

۱۶ کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۴۰۳) باحالة تدرب الراوی للیوطی والکفایۃ للخطیب

(ص ۳۸۸) ۱۲ مرتباً عنی عنہ

۱۷ (ج ۱ ص ۸۹) باب الامام یصلی من قعود ۱۲

ہو سکتا ہے؟

اس کا جواب حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے دیا ہے کہ دراصل ابتداء میں جب عام لوگ اسلامی طرز زندگی کے پورے عادی نہیں ہوئے تھے، اور ان کے اذہان میں اسلامی عقائد اور اسلامی معاشرت کی پختگی پیدا نہیں ہوئی تھی، اُس وقت غیر مسلموں کے ساتھ معمولی معمولی مشابہتوں سے بھی منع کیا گیا تھا، لیکن جب ذہنوں میں اسلامی عقائد اور اسلامی معاشرت کا رسوخ ہو گیا تو پھر اس کی ضرورت نہ رہی، چنانچہ مرض وفات کے واقعہ نے اسے منسوخ کر دیا،

جمہور کی طرف سے حدیث باب کا دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ روایت نوافل سے متعلق ہے فرض نماز سے نہیں، چنانچہ نفل نماز میں یہ ہو سکتا ہے کہ مقتدی بھی امام قاعد کی اقتدار بیٹھ کر کرے،

لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ابوداؤد کی ایک روایت میں نماز فرض ہونے کی تصریح ہے، چنانچہ حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ: ”رکب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرسا بالمدينة فصرعه على جذام نخلة فانفكت قدمه فاتينا ناه نعوده فوجدناه في مشربة لعائشة يسبح جالساً قال فقمنا خلفه فسكت عنا ثم اتيناه مرة اخرى نعوده فصلى المكتوبة جالساً فقمنا خلفه فاشار الينا فقعدنا قال فلما قضى الصلوة قال اذا صلى الامام جالساً فصلوا جلوساً الخ، آں طرح تصریح ہو گئی کہ آپ کی دوسری نماز فرض تھی،

حنفیہ و شافعیہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تو اگرچہ فرض نماز تھی، لیکن صحابہ کرامؓ اس میں بنیت نفل شریک ہوئے تھے، جس کی دلیل یہ ہے کہ سقوط عن الفرس کے واقعہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کئی روز تک حضرت عائشہؓ کے مشربہ میں مقیم رہے، اور مسجد نہ آ سکے، اور یہ بات بہت بعید ہے کہ ان تمام ایام میں مسجد نبویؐ عجمت

۱۵ کذا فی معاریف السنن (ج ۳ ص ۲۲۶) منقولاً عن حجة الله البالغة (ج ۲ ص ۲۴) فی مبحث

الجماعة ۱۲ مرتب

۱۶ (ج ۱ ص ۸۹) باب الامام یصلی من قعود ۱۲ مرتب

سے خالی رہی، پھر حضرت عائشہؓ کا مشربہ اتنا وسیع بھی نہیں تھا کہ تمام صحابہ کرامؓ وہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے اقتدار کرتے ہوں، اس لیے ظاہر یہی ہے کہ صحابہ کرامؓ مسجد نبوی میں اپنے وقت سے باجماعت نماز پڑھنے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عیادت کے لئے حاضر ہوئے تھے، اور جب آپ کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا تو آپ کی اقتدار کی فضیلت حاصل کرنے کے لئے بنیت نفل آپ کے ساتھ شریک ہو گئے،

حضرت شاہ صاحبؒ نے حدیث باب کا ایک تیسرا جواب دیا ہے کہ یہ حدیث مسبوق کے بارے میں ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ ابتداء اسلام میں صحابہ کرام کا طرز عمل یہ تھا کہ مسبوق قیام و قعود میں امام کی اقتدار کے بجائے اپنی رکعت کی تعداد کا اعتبار کرتا تھا، یعنی اگر امام کی دوسری رکعت ہوتی اور مسبوق کی پہلی تو امام سجدہ کے بعد بیٹھ جاتا اور مسبوق کھڑا ہو جاتا، اور اگر امام کی تیسری رکعت ہوتی اور مسبوق کی دوسری تو امام کھڑا ہو جاتا، اور مسبوق بیٹھ جاتا، لیکن ایک مرتبہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے اس طریقہ کے خلاف قیام و قعود میں امام ہی کی اقتدار کی تو آپؐ نے ارشاد فرمایا ”ان ابن مسعود منکم سنۃ فاستنوا بہا“ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ ہو سکتا ہے کہ حدیث باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ”واذا اصلی قاعد افضلوا قعوداً جمعون“ مسبوق کی اسی صورت سے متعلق ہو، واللہ اعلم،

حدیث باب کا چوتھا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ حکم صرف اسی صورت کے ساتھ مخصوص تھا جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بنفس نفیس امام ہوں، اس کی دلیل یہ ہے کہ کنز العمال میں مصنف عبدالرزاق کے حوالہ سے حضرت عروہ کا یہ قول مروی ہے: ”یَنْبَغِي أَنْهُ لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ غَيْرِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (أَيُّ أَنْ يَوْمَ قَاعِدًا غَيْرَهُمْ)“ اور عروہ فقہار سب سے اہم اور کبار تابعین میں سے ہیں، اور ان کی بلاغات بلاشبہ قوی اور مقبول ہیں، لیکن مصنف عبدالرزاق کا جو نسخہ کچھ عرصہ قبل ”مجلس علمی“ سے شائع ہوا ہے، اس

۱۵ مصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۲۲۱، رقم ۳۱۶۶) باب الذی یكون له وتر للامام شفع ۱۲

۱۶ (ج ۲ ص ۲۵۸) کذا فی معاریت السنن (ج ۳ ص ۲۳۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۷ (ج ۲ ص ۲۶۰، تحت رقم ۴۰۸) باب هل یوم الرجل جالساً ۱۲

میں یہ قول عروہ کے بھائی ابو عروہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے، جو حضرت معمر بن راشد کی کنیت ہے، جو کہ حضرت عبدالرزاق کے شیخ ہیں، (فلتراجع نسخ اخری من المتأبیین، مرقب) بہر حال یہ روایت خصوصیت کا واضح قرینہ ہے،

البتہ اس جواب پر ابو داؤد کی ایک روایت سے اشکال ہوتا ہے، ”عن محمد بن سالم ثنی حصین من ورار سعد بن معاذ عن اسید بن حضیر انه کان یومہم قال فجاء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعودہ فقالوا یا رسول اللہ ان امامنا مریض فقال اذا صلی قاعدًا فصلوا قعودًا“

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ امام ابو داؤد نے اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد لکھا کہ ”وہذا الحدیث لیس بمتصل“ (یعنی لم یصح حصین عن اسید بن حضیر) خلاصہ یہ کہ نماز میں کھڑے رہنے کا حکم قرآن کریم کی صریح آیت ”رُکُوعُوا لِلّٰہِ قَانِتِیْنِ“ سے ثابت ہے، اور حدیث باب میں مختلف احتمالات ہیں، یہ بھی کہ یہ منسوخ ہو، یہ بھی کہ یہ نوافل سے متعلق ہو، یہ بھی کہ مسبوق کے حق میں ہو، اور یہ بھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہو، لہذا اس محتمل خبر واحد کی بناء پر قرآن و حدیث کے صریح حکم کو نہیں جھوٹا جاسکتا،

بھر حدیث باب میں مذکورہ بالا چار احتمالات میں سے احقر کے نزدیک نسخ کا احتمال راجح ہے، اس احتمال کے راجح ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اگر بالفرض حدیث باب کا حکم منسوخ نہ ہوتا تو یہ کیسے ممکن تھا کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مرض و فات میں بیٹھ کر نماز پڑھائی تو صحابہ کرامؓ میں سے کسی ایک نے بھی بیٹھنے کا ارادہ تک نہ کیا، بلکہ سب کے سب اپنی حالت پر کھڑے رہے، یہ اس بات کی علامت ہو کہ قعود مقتدین کا حکم منسوخ ہو چکا تھا، جس کا تمام صحابہ کرامؓ کو علم بھی تھا، علاوہ ازیں خود امام احمدؒ بھی حدیث باب کو جزوی طور پر منسوخ ماننے پر مجبور ہیں، اس لئے کہ اگر عذر قعود نماز میں طاری ہوا ہو یا امام رات نہ ہو، یا پھر عذر مرجو الزوال نہ ہو، تو ان کے نزدیک ان صورتوں میں بھی قعود واجب نہیں ہوتا، حالانکہ حدیث باب میں بیان کردہ ”انما جعل الامام لیؤتتم بہ“ کی علت کا

تقاسماتو یہ ہے کہ ان سورتوں میں بھی نعوذ واجب ہو، ظاہر ہے کہ امام احمد نے ان کا استثناء مرض وفات ہی کے واقعہ سے کیا ہے جس کا مطلب یہی ہوا کہ وہ خود بھی حدیث باب کو جزوی طور پر منسوخ مانتے ہیں، لہذا اگر جہور قرآن و حدیث کے دلائل نیز تعامل صحابہ کی بنا پر حدیث باب کو کتبہ منسوخ قرار دیں تو یہ کوئی مستبعد نہیں ہے، واللہ اعلم بالصواب

بَابُ مِنْهُ

صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَلْفَ ابْنِ بَكْرٍ فِي مَرَضِهِ الَّذِي مَاتَ فِيهِ قَاعِدًا“ اس روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مرض وفات کی یہ نماز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ کے پیچھے پڑھی تھی، یعنی حضرت ابوبکرؓ امام تھے، اور آپ مقتدری، لیکن اسی باب میں ایک روایت چھوڑ کر اگلی روایت میں حضرت عائشہؓ سے ہی یہ منقول ہو ”فَصَلَّى إِلَى جَنْبِ ابْنِ بَكْرٍ وَالنَّاسُ يَأْتُمُونَ بِابْنِ بَكْرٍ وَابُو بَكْرٍ يَأْتُمُ بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“

حضرت مولانا رشید احمد سامی گنگوہیؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ نماز کا ابتداء میں آپؐ نے حضرت ابوبکرؓ کی اقتداء کی تھی، پھر جب حضرت ابوبکرؓ پیچھے بیٹے تو آپؐ امام بن گئے،

لیکن الترمذیؒ نے ان دونوں روایات کو الٹ الٹ واقعہ سے متعلق قرار دیا ہے، امام ابن سعدؒ ”طبقات“ میں لکھتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا مرض وفات، تفسیراً تیرہ دن جاری رہا، ان ایام میں جب آپؐ کو مرض میں خفت محسوس ہوئی تو آپؐ خود بنفس نفیس امامت فرماتے اور اگر نکال ہوتا تو حضرت ابوبکر صدیقؓ امامت کے فرائض انجام دیتے، بہر حال ایام مرض وفات میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے امامت اور حضرت ابوبکرؓ کی اقتداء دونوں ثابت ہیں، لہذا دونوں روایات میں کوئی تعارض نہیں، واللہ اعلم،

۱۵ فذكر بعضهم ادل حاله وبعضهم آخر حاله فذكر كل مالم يذكره الآخر فجعل مولانا الكنكري الواقعتين واحدة، كذا في معارف السنن (ج ۳ ص ۴۳۱ و ۴۳۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۵ من اراد ان يقف على تفصيل المسئلة فعليه ان يطالع شرح باب في القراءة في المغرب في معارف السنن (ج ۳ ص ۱۷۴ الى ص ۱۷۹ و من ص ۴۳۰ الى ص ۴۳۲ من باب آخر ۱۲ مرتب عفی عنہ

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِشَارَةِ فِي الصَّلَاةِ

مُورَتْ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ يَصَلِّي فَسَلَّمَتْ عَلَيْهِ خُزْرَد
إِلَى إِشَارَةٍ" ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ نماز میں سلام کا جواب الفاظ کے ساتھ دینا جائز
نہیں، البتہ حضرت حسن بصری، سعید بن المسیب اور قتادہ کے نزدیک اس کی بھی گنجائش
ہے، پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ اشارہ سے سلام کا جواب مفسدِ صلوٰۃ نہیں، بلکہ امام شافعی
اسے مستحب کہتے ہیں، اور امام مالک و امام احمد بن حنبل بلا کراہت جائز کہتے ہیں، جبکہ امام ابو حنیفہ
کے نزدیک یہ کراہت کے ساتھ جائز ہے،

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حدیث باب سے ہے، جبکہ احناف کا استدلال حضرت عبد اللہ
ابن مسعودؓ کے واقعہ سے ہے کہ وہ جب حبشہ سے واپس آ کر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی
خدمت میں تشریف لائے تو اس وقت آپ نماز میں مشغول تھے، حضرت ابن مسعودؓ فرماتے
ہیں "فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ فَلَمْ يَرِدْ عَلَيَّ" حدیث باب میں ابتداءً اسلام کا واقعہ بیان کیا گیا
ہے جبکہ نماز میں اس قسم کی حرکات جائز تھیں، گویا حضرت ابن مسعودؓ کا واقعہ اس کے
ناسخ کی سی حیثیت رکھتا ہے، امام طحاویؒ کا رجحان اس طرف ہے کہ کلام فی الصلوٰۃ کے نسخ کے
ساتھ ردِ سلام بالاشارہ بھی منسوخ ہو گیا، واللہ اعلم،

۱۵ البتہ سنن ابوداؤد ورجح اس ۱۲۶ باب الاشارة في الصلوة کے تحت حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک روایت مردی ہے جس
اشارہ فی الصلوٰۃ کی سورت میں فسادِ صلوٰۃ کا حکم معلوم ہوتا ہے "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم التبسح للرجال يعني في
الصلوة والتبسحق للنساء، من اشار في صلوة اشارت تفهم عنهم فليعد لها يعني الصلوة" لیکن اس حدیث کے بارے
میں امام ابوداؤدؒ فرماتے ہیں "هذا الحديث دهم" اور اگر بالفرض اس روایت کو قابلِ استدلال مانا جائے تو بھی اس کا
مطلب حضرت علامہ بنوریؒ کے الفاظ میں یہ ہوگا "المراد في الحديث الاشارة في غير حجة شرعية والفساد في مشله
عندنا ظاهر" انظر معارف ابن رجب ۳ ص ۲۴۰ ۱۲ رشيد اشرف عفر الله له ولوالديه

۱۶ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۲۰) باب الاشارة في الصلوة ۱۲

۱۷ طحاوی (ج ۱ ص ۲۲۰) ہی میں اس سے انکی روایت میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے یہ الفاظ مردی
ہیں "فَسَلَّمْتُ فَلَمْ يَرِدْ عَلَيَّ وَقَالَ (أي النبي صلى الله عليه وسلم) ان في الصلوة شغلا" اس علت کی روشنی میں بھی حنفیہ
کا مسلک راجح معلوم ہوتا ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

بما جاء من صلوة القاعد على النصف صلاة القائم

وَمِنْ صَلَاتِهَا قَاعِدٌ أَخْلَاهُ نَعْمَتُ أَجْرِ الْقَائِمِ وَمِنْ صَلَاتِهَا نَافِلَةٌ نَسَبَ نِعْمَ أَجْرِ الْقَاعِدِ اس حدیث پر ایک مشہور اشکال یہ ہے کہ یہ مفترض کے بارے میں ہو یا قفل کے بارے میں ہے اگر ایسے مفترض کے حق میں مانا جائے تو وہ اگر قادر علی القیام ہے تو اس کے لئے قاعد نماز پڑھنا ہی جائز نہیں ”ذکیف ذکر صلواتہ قاعداً“ اور اگر مفترض قادر علی القیام نہیں تو اس کا قاعد نماز پڑھنا اس کے اجر و ثواب میں کمی کا باعث نہیں، چنانچہ جمہور کا مسلک یہی ہے کہ معذور کو پورا اجر ملتا ہے، اور اگر اس حدیث کو متنفل غیر معذور پر محمول کیا جائے تو ”من سلاھا فائماً“ کا کوئی مطلب نہیں رہتا، کیونکہ لیٹ کر نماز پڑھنا غیر معذور متنفل کے لئے بھی جمہور کے نزدیک جائز نہیں، البتہ حسن بصریؒ کے مسلک پر کوئی اشکال نہیں، اس لئے کہ وہ نفل کو لیٹ کر بھی جائز قرار دیتے ہیں، خواہ بغیر غدر کے ہو۔

اس کے جواب میں حضرت شاہ صاحبؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت معذور کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جو قیام یا قعود پر مطلقاً قادر ہی نہ ہو، دوسرے وہ جو قادر تو ہو لیکن انتہائی مشقت و تکلیف کے ساتھ، حدیث باب میں دوسری قسم بیان ہے، اور مطلب یہ ہے کہ جو شخص شدید مشقت کے ساتھ قیام یا قعود پر قادر ہو اس کے لئے قعود یا اضطجاع جائز تو ہے لیکن عزیمت پر عمل کرنا افضل ہے، لہذا یہاں نصف اجر سے یہ مراد نہیں کہ تندرستوں کے مقابلہ میں اسے آدھا ثواب ملے گا، بلکہ مطلب یہ ہے کہ اگر وہ شاید مشقت اٹھا کر عزیمت پر عمل کرتا اس صورت میں اس کو جتنا ثواب ملتا نخست پر عمل کرنے کی صورت میں اسے اس کا آدھا ملے گا، اگرچہ یہ آدھا بھی صحتمندوں کے اجر کے برابر ہوگا، گویا عزیمت کی صورت میں ایسا شخص تندرستوں سے دو گنے ثواب کا مستحق ہوگا، جباً نخست کی صورت میں اسے صرف ایک گنا ثواب ملے گا، جو عزیمت کے ثواب کے مقابلہ میں نصف ہے، اس توجیہ کی تائید موطا امام مالکؒ میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ اور مسند احمد

۱۵ اور اگر اسے متنفل معذور پر محمول کیا جائے تب بھی اس کے حق میں تنصیف اجر کا کوئی سوال نہیں، اس لئے کہ اسے بھی پورا ثواب ملتا ہے، ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۵ (ص ۱۱۶) فضل صلوة القائم علی صلوة القاعد ۱۲

میں حضرت انسؓ کی روایت سے ہوتی ہے، جس میں وارد ہے کہ یہ حدیث آپؐ نے اس وقت ارشاد فرمائی تھی جبکہ شدید بخار میں مبتلا صحابہ کو آپؐ نے بیٹھ کر نماز پڑھتے دیکھا، اس سے معلوم ہوا کہ حدیث باب کا محمل معذورین ہیں،

بابُ مَاجَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ السَّدْلِ فِي الصَّلَاةِ؛

”نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن السدل فی الصلوة“ سدل کی تین تفسیریں کی گئی ہیں، ایک یہ کہ چادر یا رومال وغیرہ کو اپنے سر یا کتفین پر رکھ کر جانبین کو نیچے چھوڑ دیا جائے دوسری تفسیر یہ بیان کی گئی ہے کہ ایک کپڑے میں اپنے آپ کو لپیٹ کر ہاتھوں کو اندر داخل کر لیا جائے، اور اسی حالت میں رکوع و سجود ادا کئے جائیں، سدل کی تیسری تفسیر اسبال ازار الی تحت الکعبین کے ساتھ کی گئی ہے، پہلی اور دوسری تفسیر کے لحاظ سے یہ کراہت نماز کے ساتھ مخصوص ہوگی، اور غیر حالتِ صلوة میں اس کا جواز ہوگا، جبکہ تیسری تفسیر کے لحاظ سے ممانعت اور کراہت نماز کے ساتھ مخصوص نہ ہوگی،

پھر امام احمدؒ کے نزدیک اگر سدل قمیص کے اوپر ہو رہا ہو، یعنی قمیص پہن کر اس پر چادر یا رومال لٹکایا گیا ہو تو کوئی کراہت نہیں، گویا امام احمدؒ کے نزدیک سدل کی کراہت کا مدار ثوب واحد پر ہے، کیونکہ اس صورت میں سدل کرنے سے مصلیٰ کی نظر اپنی شرمگاہ پر پڑنے کا اندیشہ ہی، اور یہ مکروہ ہے، لیکن ائمہ ثلاثہ نے سدل کی کراہت کا دار و مدار خلافِ معروف طریقہ پر کپڑے کے استعمال کو قرار دیا ہے، یہی وجہ ہے کہ ان حضرات کے نزدیک سدل علی القمیع اور سدل علی الازار بھی مکروہ ہوگا، عبد اللہ بن المبارک کا بھی یہی مسلک ہے،

۱۔ من طریق ابن جریر عن ابن شہاب، انظر معارف السنن (ج ۳ ص ۲۴۸) ۲۔ مرتب
۳۔ وعن ابی حنیفۃ اذا بکره السدل علی القمیع علی الازار وقال لانه صنیع اهل الکتاب فان کان السدل بدون السراويل فکراہتہ لاحتمال کشف العورة عند الركوع، وان کان مع الازار فکراہتہ لاجل التشبه باهل الکتاب فهو مکروہ مطلقاً سواء کان للخیلاء او لغيره للنہی من غیر فصل انتہی، کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۲۶۳)
رشد اشرف جعلہ اللہ فی عینہ صغیرا و فی اعین الناس کبیرا،

بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنِ الْإِخْتِصَارِ فِي الصَّلَاةِ

”تھی ان یصلی الرجل مختصراً“ اختصار کی تین تفسیریں بیان کی گئی ہیں، بعض نے کہا کہ اس سے تخفیف فی القراءة مراد ہے، بعض نے کہا کہ اس سے مختصر یعنی عصا کا ہمارا لینا مراد ہے، اور بعض نے کہا کہ اس سے وضع الید علی الخاصرہ (کوکھ یا پہلو) مراد ہے، یہ آخری قول ہی زیادہ رائج اور جمہور محمدن و فقہاء کا مختار ہے،

پھر اس تیسرے قول کے مطابق نبی کریمؐ کی متعذر وجہ بیان کی گئی ہیں جن میں قوی ترین وجہ یہ ہے کہ ابلیس مردود ہونیکے بعد زمین پر اسی ہیئت کے ساتھ اتر اٹھا، بعض نے یہ وجہ بیان کی ہے کہ یہ جہنمیوں کی ہیئت استراحت ہوگی، ان دونوں وجہ کا تقاضا یہ ہے کہ کہ ہیئتِ صلوٰۃ اور خارجِ صلوٰۃ دونوں میں مکروہ ہے، پھر بعض حضرات نے کراہت کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ یہ ہیئت خشوع و خضوع کے خلاف ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ کراہت نماز کے ساتھ مخصوص ہو،

بَابُ مَا جَاءَ فِي طَوْلِ الْقِيَامِ فِي الصَّلَاةِ

”قِيلَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آتِ الصَّلَاةَ أَفْضَلَ؟ قَالَ طَوْلَ الْقَنُوتِ“ لفظ ”قنوت“ متعدد معانی کے لئے آتا ہے، مثلاً طاعت، عبادت، صلوٰۃ، دعا، قیام، طول قیام، سکوت، یہاں جمہور نے قیام کے معنی مراد لئے ہیں، پھر اس میں اختلاف ہے کہ تطویل قیام افضل ہے یا تکثیر رکعات، امام ابو حنیفہ رحمہ اور ایک روایت کے مطابق امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ طول قیام افضل ہے، حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کے نزدیک تکثیر رکعات افضل ہے، امام محمدؒ کا مسلک بھی اسی کے مطابق ہے،

۱۵ والقول الاول حكاية الهروي، والثاني حكاية الخطابي وهناك اقوال اخر كذا في معارف السنن (ج ۳ ص ۶۷۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۶ ویبہ ردایۃ عبداللہ الحبشی عند ابی داؤد ”سئل ائی الاعمال افضل قال طول القیام، انظر معارف السنن (ج ۳ ص ۶۷۹) ۱۲ مرتب عفی عنہ

اور امام شافعیؒ کی دوسری روایت بھی اسی کے مطابق ہے، لیکن اُن کا مفتی بہ قول پہلا ہی ہے اور امام ابو یوسفؒ نیز اسحق بن راہویہ کے نزدیک دن میں تکثیر رکعات افضل ہے اور رات میں تطویل قیام، البتہ اگر کسی شخص کی صلوٰۃ اللیل کے لئے کچھ وقت مخصوص کیا ہوا ہو تو رات میں بھی تطویل قیام کے بجائے تکثیر رکعات افضل ہے، امام احمد بن حنبلؒ نے اس مسئلہ میں توقف اختیار کیا ہے،

حنفیہ اور شافعیہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جبکہ حضرت ابن عمرؓ اور اُن کے ہم مسلک دوسرے حضرات کا استدلال اگلے باب (باب ماجاء فی کثرة الركوع والسجود) میں حضرت ثوبانؓ کی روایت سے فرماتے ہیں؛ "سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول ما من عبد یسجد لله سجدة الا رفعه الله بها درجة وحط عنه بها خطیئة" لیکن اول تو یہ روایت حضرت ابن عمرؓ کے مسلک پر صریح نہیں، نیز سجدہ سے پوری نماز مراد لی جاسکتی ہے،

بابُ مَا جَاءَ فِي سَجْدَتِي السَّهْوِ قَبْلَ السَّلَامِ

عن عبد الله ابن يحيى بن الاسدي "بَحَيْنَه ان کی والدہ کا نام ہے (قبیل اسم ابیہ) اور والد کا نام مالک ہی، لہذا عبد اللہ ابن بحینہ میں ابن کا ہمزہ لکھنا ضروری ہے، کیونکہ الف صرف اس صورت میں ساقط ہوتا ہے جبکہ عَلَيْنِ متناسلین کے درمیان ہو، "فَلَمَّا اَتَمَّ صَلَوَتَهُ سَجَدَ سَجْدَتَيْنِ يَكْتَبُ فِي كُلِّ سَجْدَةٍ وَهُوَ جَالِسٌ قَبْلَ اَنْ يَسْتَمَّ" اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ سجدہ سہو سلام سے پہلے ہونا چاہئے یا بعد میں، حنفیہ کے نزدیک سجدہ سہو مطلقاً بعد السلام ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک مطلقاً قبل السلام

۱۵ کافی شرح المہذب (ج ۳ ص ۲۶) و شرح مسلم للنووی فی باب ما یقال فی الركوع والسجود (کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۲۸۰) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۶ وبالجملة مسلک الامام افضلیۃ القیام لان المنقول عنہ صلی اللہ علیہ وسلم انه کان یطول القیام اکثر من الركوع والسجود لان ذکر القیام القراءة وہی افضل من ذکر الركوع والسجود، معارف السنن (ج ۳ ص ۲۸۰) بتغیر من المرتب عفی عنہ

جبکہ امام مالک رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اگر سجدہ سہو نماز میں کسی شخص کی وجہ سے واجب ہوگا اور اگر سجدہ سہو قبل السلام ہوگا، اور اگر کسی زیادتی کی وجہ سے واجب ہوگا، تو بعد السلام ہوگا، ان کے مسلک کی یاد رکھنے کے لئے اس طرح تعبیر کیا جاتا ہے کہ ”القاء بالقاء والدال بالدال“ یعنی ”القبیل بالتقصان والبعد بالزیادة“ امام احمد کا مسلک یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سہو کی جن سورتوں میں سجدہ قبل السلام ثابت ہے وہاں قبل السلام پر عمل کیا جائے گا، مثلاً حدیث باب میں تعدۃ اولی کے ترک پر اور جہاں آپ سے بعد السلام ثابت ہے ان سورتوں میں بعد السلام پر عمل ہوگا، مثلاً چار رکعت والی نماز میں دو رکعت پر سلام پھیر دینے کی صورت میں، کما فی حدیث ذی الیدین، اور جن سورتوں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثابت نہیں وہاں امام شافعی کے مسلک کے مطابق قبل السلام سجدہ ہوگا، امام اسحاق کا مسلک بھی یہی ہے، البتہ جس صورت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثابت نہ ہو وہاں وہ امام مالک کے مسلک کے مطابق ”القاء بالقاء والدال بالدال“ پر عمل کرتے ہیں، بہر حال ائمہ ثلاثہ کسی نہ کسی صورت میں سجدہ سہو قبل السلام کے قائل ہیں، جبکہ امام ابو حنیفہ ہر صورت میں بعد السلام پر عمل کرتے ہیں، یہاں یہ ذہن میں رہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل السلام اور بعد السلام دونوں طریقے ثابت ہیں، اور یہ اختلاف محض افضلیت میں ہے،

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت عبداللہ ابن جحینہ رضی اللہ عنہ کی حدیث باب سے ہے، جس میں آپ نے تعدۃ اولی چھوٹ جانے کی وجہ سے قبل السلام سجدہ فرمایا، اس کے برخلاف حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں :-

① اگلے باب (باب ماجاء فی مسجدتی السہو بعد السلام والكلام) میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث آرہی ہے، ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی الظهر خمساً فقیل له ازید فی الصلوۃ ام نسیت فسجد سجدتین بعد ما سلم“ قتال ابو عیسیٰ ہذا حدیث حسن صحیح،

② ترمذی کے سوا تمام صحاح میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مرفوعاً مروی ہے :

جامع ترمذی (ج ۱ ص ۷۸) باب ماجاء فی الرجل یسلم فی الرکعتین من الظهر والعصر ۱۲

۱۳ انظر الصحیح للبخاری (ج ۱ ص ۵۵، ۵۶) کتاب الصلوۃ باب التوجہ نحو القبلة حیث کان یصلح المسلم (ج ۱ ص ۲۱۱ و ۲۱۲) باب السہو فی الصلوۃ بسجود ابن النبی (ج ۱ ص ۱۸۲) کتاب السہو باب التجرؤ بسنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۴۶) بالفصل فی خمساً و تسنن لابن ماجہ (ج ۱ ص ۸۵) باب ماجاء فیمن سجد بعد السلام ۱۲ رشید اشرف نفعہ اللہ بعلومہ ما ینفعہ،

وَإِذَا شَكَ أَحَدُكُمْ فِي صَلَاتِهِ فَلْيَتَحَرَّ الصَّوَابَ فَلْيَتَمَّ عَلَيْهِ ثُمَّ لِيَسْلَمْ ثُمَّ لِيَسْجُدْ
سَجْدَتَيْنِ (اللفظ للبخاری)

(۳) ابوداؤد اور ابن ماجہ میں حضرت ثوبانؓ سے مرفوعاً مروی ہے: ”لکل سہو سجدتان بعد ما یسلم“ اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کا مدار اسمعیل بن عیاش پر ہے، جو ضعیف ہی

اس کا جواب یہ ہے کہ اسمعیل بن عیاش حفاظِ شام میں سے ہیں، اور ان کے بارے میں پیچھے یہ قول فیصل گزر چکا ہے کہ ان کی روایات اہل شام سے مقبول ہیں، غیر اہل شام سے نہیں، اور یہ حدیث انھوں نے عبداللہ بن عبید اللہ الکلاعی سے روایت کی ہے، جو اہل شام سے ہیں، لہذا یہ حدیث مقبول ہے،

(۴) سنن نسائی و سنن ابوداؤد میں حضرت عبداللہ بن جعفرؓ کی روایت مروی ہے: قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ شَكَ فِي صَلَاتِهِ فَلْيَسْجُدْ سَجْدَتَيْنِ بَعْدَ مَا يَسْلَمْ

(۵) ترمذی (ص ۳۷) میں پیچھے ”باب ماجاء فی الامام ینہض فی الركعتین ناسیاً“ کے تحت حضرت شعبیؓ کی روایت گزر چکی ہے، ”قال صلی بن المغیرۃ بن شعبۃ فنهض فی الركعتین فبج به القوم و سبح بهم فلما قضی صلوٰتہ سلم ثم سجد سجدتی السہو، و هو جالس ثم حدثهم ان رسول الله صلی الله علیه وسلم فعل بهم مثل الذی فعل _____ اس روایت میں بھی سجدہ سہو بعد السلام کی تصریح ہے،

(۶) حضرت ذوالبیدینؓ کے واقعہ میں بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل سجدہ سہو بعد السلام

۱۵ (ج ۱ ص ۱۳۸ و ۱۳۹) باب من نسی ان یتشهد و هو جالس ۱۲

۱۶ (ص ۸۵) باب ماجاء فیمن سجد ما بعد السلام ۱۲

۱۷ (ج ۱ ص ۱۸۵) باب التحری، کتاب السہو ۱۲

۱۸ (ج ۱ ص ۱۳۸) باب من قال بعد التسليم ۱۲

۱۹ ترمذی (ج ۱ ص ۷۸) باب ماجاء فی الرجل یسلم فی الركعتین من الظهر و العصر ۱۲

بتلایا گیا ہے چنانچہ اس واقعہ میں یہ الفاظ مروی ہیں: ”فسلی اثنتین اخرین ثم سلم ثم کبر فسجد الخ“

حنفیہ کے ان دلائل میں قولی احادیث بھی ہیں اور فعلی احادیث بھی، اس کے برخلاف ائمہ ثلاثہ کے پاس صرف فعلی احادیث ہیں، (جو جواز پر محمول ہیں) لہذا حنفیہ کے دلائل راجح ہوں گے، اور حضرت عبداللہ ابن بجینہ کی حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ وہ بیان جواز پر محمول ہے، نیز یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس میں قبل السلام سے مراد وہ سلام ہو جو سجدة سہو کے بعد تشہد پڑھ کر آخر میں کیا جاتا ہے،

وَقَوْلُ (إِي شَافِعِي) هَذَا النَّاسِخُ لَغَيْرِهِ مِنَ الْأَحَادِيثِ وَيَذْكَرُ أَنَّ الْخَرَفَ فَعَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ عَلَى هَذَا ۱۱ اس کا مطلب یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک بعد السلام کی روایات منسوخ ہیں، اور وہ ان کے لئے حضرت عبداللہ ابن بجینہ کی حدیث باب کو ناسخ مانتے ہیں،

لیکن نسخ کا دعویٰ صحیح نہیں اور محتاج دلیل ہے جبکہ یہاں کوئی دلیل نہیں، اگرچہ امام شافعیؒ نے نسخ کی دلیل میں امام زہریؒ کا قول نقل کیا ہے کہ ”سجود قبل السلام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری عمل تھا“ لیکن امام زہریؒ کا یہ قول منقطع ہے، علاوہ ازیں یحییٰ ابن سعید قطان کے بیان کے مطابق امام زہریؒ کی مراسیل ”شبه لاشئ“ ہیں، لہذا اس سے نسخ پر استدلال نہیں کیا جاسکتا،

۱۲ عن الزہری قال سجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سجدتی السہو قبل السلام وبعده وآخر الامرین قبل السلام، لیکن خود علامہ ابوبکر عازمی شافعیؒ ”کتاب الاعتبار فی بیان النسخ والمنسوخ من الآثار“ (ص ۱۱۵) باب سجود السہو بعد السلام والاختلاف فیہ کے تحت امام زہریؒ کے مذکورہ قول کو نقل کرنے کے بعد آگے چل کر فرماتے ہیں ”وطریق الانصاف ان نقول ما حدیث الذی فیہ دلالة علی النسخ ففیہ القطع فلا یقع معارضاً للحدیث الثابتة واما بقیة الاحادیث فی السجود قبل السلام وبعده قولاً وفعلًا فی ان کانت ثابتة صحیحہ ففیہا نوع تعارض غیر ان تقدیم بعضها علی بعض غیر معلوم بروایة موصولة صحیحہ والاشبه حمل الاحادیث علی التوسع وجواز الامرین“ ۱۳

احقر الوری رشید اشرف غفرلہ لدلو الدیہ لاساتذہ

۱۴ کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۴۹۱) نقلًا عن خطیب فی الکفاية ۱۲ مرتب عفی عنہ

بَابُ مَا جَاءَ فِي سَجْدَتِي السُّهُو بَعْدَ السَّلَامِ وَالْكَلَامِ

اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى الظُّهْرَ خَمْسًا فَقِيلَ لَهُ أَزِيدُ فِي الصَّلَاةِ
أَمْ نَسِيتَ فَسَجَدَ سَجْدَتَيْنِ بَعْدَ مَا سَلَّمَ، يِهَانُ دَوْمَسْلَمٌ قَابِلٌ بِحَثِّ هُنَّ، أَيْكَ يَهْ كَهْ
كَلَامُ فِي الصَّلَاةِ كِي كِيَا حِيثِيَتْ هِيْ؛ وَسَتَاتِي هَذِهِ الْمَسْئَلَةُ بَعْدَ بَابِيْنِ انْشَاءِ اللَّهِ تَعَالَى،
دَوَسْرَ الْمَسْئَلَةِ يَهْ هِيْ كَهْ اِغْرَ كُوْنِيْ شَخْصٌ چَوْتَهِيْ رَكْعَتٌ سَهْ فَاغْ هُوَ كَرِ يَا پَنجُوں رَكْعَتِ اس كَه
سَاتَهْ مَلَا لَهْ، تَوَ اس كِي دَو صَوْرَتِيں يِيں، اَيْكَ يَهْ كَه وَه چَوْتَهِيْ رَكْعَتِ يِيں بِقَدْرِ تَشْبِيْهِ بِيْطَهْ چَكَا هُوَ
اس صَوْرَتِ يِيں بِاتْفَاقِ اس كِي سَمَازِ دَرَسْتِ هِيْ، اَدْرَ اس يِيں كَسِي كَا بَهِيْ اخْتِلَافِ نَهِيں،
دَو سَرِي صَوْرَتِ يَهْ هِيْ كَه وَه چَوْتَهِيْ رَكْعَتِ پَرِ بَاكُلِ هِيْ نَهْ بِيْطَا هُوَ، اس يِيں اخْتِلَافِ هِيْ،
حَنْفِيَهْ كَه نَزْدِيْكَ اِيْسِي صَوْرَتِ يِيں سَمَازِ فَرْضِ نَهْ رَهْ كِي، بَلَكِهْ نَفْلِ هُوَ جَا ئَهْ كِي، اَدْرَ اسَهْ چَاهُوْ
كَه اَيْكَ رَكْعَتِ اَدْرَ مَلَا كَرِ نَوَافِلِ كِي تَعْدَادِ چُھ كَرِ لَهْ، جَبَكِهْ اَمَّةٌ ثَلَاثَهْ كَه نَزْدِيْكَ اس صَوْرَتِ
يِيں بَهِيْ سَجْدَهْ سُهُو كَا فَيْ، اَدْرَ سَمَازِ كَا فَرْيَضَهْ اَدَا هُوَ جَا ئَهْ كَا،

يَهْ حَضْرَاتِ حَدِيْثِ بَابِ سَهْ اسْتِدْلَالِ كَرْتِي يِيں، كَه اس يِيں اُپْ نَهْ عَصْرِ يِيں پَا نِجْ رَكْعَتِيں
پڑھِيں اَدْرَ سَجْدَهْ سُهُو پَرِ اِكْتِفَاءِ فَرَمَا يَا، جَبَكِهْ حَنْفِيَهْ كَا كَهْنَا يَهْ هِيْ كَه قَعْدَهْ اَخِيْرَهْ بِالْاِجْمَاعِ فَرْضِ هِيْ،
لَهْذا اس كَه تَرْكِ كِي صَوْرَتِ يِيں فَرْيَضَهْ كِي اَدَائِيْگِي كَا كِيَا سَوَالِ هُوَ سَكْتَا هِيْ،
پُھَرِ جِهَانِ تَكِ حَدِيْثِ بَابِ كَا تَعْلُقِ هِيْ اس كَه بَارَهْ يِيں حَنْفِيَهْ يَهْ كَهْتِي يِيں كَه اس يِيں
حَضْرَا كَرَمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ چَوْتَهِيْ رَكْعَتِ پَرِ بَقْدَرِ تَشْبِيْهِ بِيْطَهْ كَرْتِي هُوں كَرْتِي،
لِيَكِنِ اس پَرِ يَهْ اَشْكَالِ هُوَ تَا هِيْ كَه اَيْكَ رَوَايَتِ يِيں يَهْ تَصْرِيْحِ هِيْ كَه حَضْرَا كَرَمِ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ چَوْتَهِيْ رَكْعَتِ يِيں بِيْطَهْ نَهْ تَهْ، بَلَكِهْ سِيْدَهْ پَا نِجُوں رَكْعَتِ كَه لَهْ كُھَرِ هُوَ كَرْتِي تَهْ،
اس كَا جَوَابِ حَضْرَتِ شَاهِ صَا حِبِّ نَهْ يَهْ دِيَا هِيْ كَه اس رَوَايَتِ كَه الْفَاظِ يِيں اس
مَعْنِي كِي بَهِيْ گَنْجَانَشْ هِيْ كَه حَضْرَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَلَامِ كَه لَهْ نَهِيں بِيْطَهْ تَهْ، بَلَكِهْ قَعْدَهْ اَخِيْرَهْ
كَرِ كَه پَا نِجُوں رَكْعَتِ كَه لَهْ كُھَرِ هُوَ كَرْتِي، يَهْ تَا دِيْلِ اِغْرَ چَهْ بَعِيْدِ هِيْ، مَگر قَعْدَهْ اَخِيْرَهْ كِي فَرْيَضِيَّتِ
كَه پِيْشِ نَظَرِ اُسَهْ قَبُوْلِ كَرْتِي بَغِيْرِ چَا رَهْ نَهِيں، وَاللَّهُ اَعْلَمُ

لَهْ جِسْ يِيں يَهْ الْفَاظِ رَوِي يِيں؛ "فَقُصَّ فِي الرَّابِعَةِ وَلَمْ يَجْلِسْ حَتَّى صَلَّى الْخَامِسَةَ" ذَكَرَهُ الْعَيْنِيُّ فِي عُمْدَةِ الْقَارِي
(ج ۲ ص ۱۱۳) بَلْفَظِ الْبَطْرَانِي ۱۲ الْمَلْتَقَطِ مِنْ مَعَارِثِ لَهْنِ (ج ۳ ص ۴۹۴) بَغِيْرِ مِنَ الْمَرْتَبِ عَفْوِ عَنْهُ

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّشَهُّدِ فِي سَجْدَتِي السَّهْوِ

”اَنَّ الَّذِي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى بِهِمْ فَسَهَا فَسَجَدَ سَجْدَتَيْنِ ثُمَّ تَشَهُّدَنَ ثُمَّ سَلَّمَ“ یہ حدیث جمہور کی دلیل ہے کہ سجدہ سہو کے بعد تشہد بھی پڑھنا چاہئے، اور سلام بھی پھیرنا چاہئے، جبکہ بعض حضرات صحابہؓ ابن سیرینؒ اور ابن ابی لیلیٰؒ وغیرہ اس بات کے قائل ہیں کہ سجدہ سہو کے بعد تشہد نہیں پڑھا جائے گا، بلکہ فوراً سلام پھیر دیا جائے گا، اور بعض حضرات (حضرت انسؓ، حسن بصریؒ، عطاءؒ، اور طاؤسؒ وغیرہ) اس کے قائل ہیں کہ سجدہ سہو کے بعد نہ تشہد ہوگا اور نہ سلام، ان کے نزدیک سجدہ سہو کے بعد نماز خود بخود ختم ہو جائے گی بہر حال حدیث باب ان تمام اقوال کے خلاف حجت ہی اسی لئے جمہور نے اس کو اختیار کیا ہے،

بَابُ مَا جَاءَ فِيْمَنْ يَشْكُ فِي الزِّيَادَةِ وَالنَّقْصَانِ

”اِذَا صَلَّيْ أَحَدُكُمْ فَلَمْ يَدْرِ كَيْفَ صَلَّيْ فَلْيَسْجُدْ سَجْدَتَيْنِ وَهُوَ جَالِسٌ“ نماز کی تعداد رکعات میں شک ہو جانے کی صورت میں امام اور اعمیٰ، امام شعبیؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ ہر حالت میں اعادہ واجب ہے، الایہ کہ رکعات کی تعداد کا یقین ہو جائے، اور حضرت حسن بصریؒ کا مسلک یہ ہے کہ ہر حالت میں سجدہ سہو واجب ہے، خواہ بنا، علی الاقل کرے یا بنا، علی الاکثر، ائمہ ثلاثہ (امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ) کا مسلک یہ ہے کہ ایسی صورت میں بنا، علی الاقل واجب ہے، اور ہر اس رکعت پر بیٹھنا ضروری ہے جس کے بارے میں یہ امکان ہو کہ یہ آخری رکعت ہو سکتی ہے، نیز سجدہ سہو بھی لازم ہے،

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس مسئلہ میں تفصیل ہے، وہ یہ کہ اگر مصلیٰ کو یہ شک پہلی بار پیش آیا ہے تو اس پر اعادہ صلوٰۃ واجب ہے، اور اگر شک پیش آتا رہتا ہے تو اس پر اعادہ واجب نہیں، بلکہ اسے چاہئے کہ تحریمی یعنی غور و فکر کرے، اور تحریمی میں جس طرف گمان غالب ہو جائے اس پر عمل کرے، اور اگر کسی جانب گمان غالب نہ ہو تو بنا، علی الاقل کرے، اور

۱۔ عن طاؤس قال اذا صلّيت فلم تدري كم صلّيت فأعدا مرة فان انسيت عليك مرة اخرى فلا تعدّها، مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۸) من قال اذا شك فلم يدركم صلي اعاد ۱۲ رشيد اشرف وفقه الله لخدمة السنة المطهرة،

آخر میں سجدہ سہو کرے، نیز بناء علی الاقل کی صورت میں یہ بھی ضروری ہے کہ ہر اس رکعت پر قعدہ کرے جس کے بارے میں آخری رکعت ہونے کا امکان ہو،

در اصل اس مسئلہ میں اختلاف کی وجہ ایسی صورت کے بارے میں روایات کا اختلاف ہے؛ بعض روایات میں اعادہ کا حکم ہے کما فی روایت ابن عمرؓ، اور صحیحین میں حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی روایت سے تحریمی کا حکم معلوم ہوتا ہے، "اذا شك احدكم في صلواته فليتحرر الصواب فليتيم عليه ثم يسلم ثم يسجد سجدتين (اللفظ للبخاری) اور بعض روایات میں بناء علی الاقل کا حکم ہے، مثلاً امام ترمذیؒ نے اسی باب میں تعلیقاً یہ حدیث روایت کی ہے، "اذا شك احدكم في الواحدة والثنتين فليجعلها واحدة واذا شك في الاثنتين والثلاث فليجعلها اثنتين" اور حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ سے یہ روایت مسنداً نقل کی ہے کہ "اذا سها احدكم في صلواته فلم يدرك واحدة صلى او ثنتين فليبين على واحدة فان لم يدرك ثنتين صلى او ثلاثا فليبين على ثنتين فان لم يدرك ثلاثا صلى او اربعاً فليبين على ثلاث" اور بعض روایات میں سجود سہو کا حکم ہے، مثلاً اسی باب میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث مرفوعہ ہے، "ان الشيطان ياتي احدكم في صلواته فيلبس عليه حتى لا يدرك صلى فاذا وجد ذلك احدكم فليسجد سجدتين وهو جالس"

ائمہ ثلاثہ نے ان احادیث میں سے بناء علی الاقل والی احادیث کو اختیار کر لیا، اور سجود سہو کو اس پر محمول کیا ہے، امام ادزاعیؒ اور امام شعبیؒ نے استیناف والی حدیث کو لے لیا ہے،

۱۷ عن ابن عمرؓ فی الذی لا یدری ثلاثاً صلى او اربعاً قال یعید حتی یحفظ، مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۸)
 من قال اذا شك فلم يدرك صلى اعاد" ۱۲ مرتب عفی عنہ الخفی والجلی
 ۱۸ فاخرجه البخاری فی باب التوجه نحو القبلة حيث كان (ج ۱ ص ۵۸) ومسلم فی باب السهو فی الصلوة
 والسجود (ج ۱ ص ۲۱۱ و ۲۱۲) ۱۲ مرتب نفعہ اللہ بما علمہ وعلمہ ما ينفعہ

۱۹ نیز حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت میں بھی بناء علی الاقل مروی ہے "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا شك احدكم في صلواته فلم يدرك صلى ثلاثاً او اربعاً فليطرح الشك وليبين على ما استيقن ۱۲ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۱) باب سجود السهو فی الصلوة والسجود

اور باقی کو ترک کر دیا، اور حضرت حسن بصریؒ نے سجدہ سہو کی حدیث کو اختیار کر لیا ہے، جبکہ امام ابو حنیفہؒ نے ان تمام احادیث پر عمل کیا ہے، اور ہر حدیث کا ایک مخصوص محل قرار دے کر تمام احادیث میں بہترین تطبیق کر دی، چنانچہ انھوں نے حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ بالا حدیث کو (جس میں اعادہ کا حکم مروی ہے) پہلی بار شک پر محمول کیا ہے، اور تحریری کا حکم حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث سے ثابت کیا ہے، اور بناء علی الاقل اور سجدہ سہو کا حکم ان احادیث سے ثابت کیا ہے جو باب میں مذکور ہیں، (جن کا پیچھے حوالہ دیا جا چکا ہے) حنفیہ کے مسلک کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ اُن کے مسلک پر تمام احادیث معمول بہا ہو جاتی ہیں، بخلاف ائمہ ثلاثہ کے کہ اُن کے مسلک پر استیناف اور تحریری کی احادیث پر بالکل عمل نہیں ہوتا واللہ سبحانہ اعلم،

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُسَلِّمُ فِي الرَّكَعَتَيْنِ مِنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ

کلام فی الصلوٰۃ کی شرعی حیثیت،
 عَنْ ابی ہریرۃؓ اَنَّ النَّبِیَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اَنْصَرَفَ مِنْ اثْنَتَيْنِ فَقَالَ لَهُ ذَوَالِیْدِیْنِ اَقَصَرْتَ الصَّلٰوۃَ اَمْ نَسِیتَ یَا رَسُوْلَ اللّٰهِ؟ فَقَالَ النَّبِیُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اَصَدَقَ ذَوَالِیْدِیْنِ؛ فَقَالَ النَّاسُ نَعَمْ فَقَامَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ فَصَلَّى اثْنَتَيْنِ اٰخَرَمَیْنِ ثُمَّ سَلَّمَ ثُمَّ كَبَّرَ فَسَجَدَ اَلْحَمْدُ اس حدیث کے تحت کلام فی الصلوٰۃ کا مسئلہ زیر بحث آتا ہے، اس لئے کہ ذوالیدین اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان جو گفتگو ہوئی وہ دورانِ صلوٰۃ ہوئی، اس کے باوجود آپؐ نے سابقہ رکعتوں پر بناء فرمائی، اس لئے یہ مسئلہ پیدا ہو گیا کہ نماز میں کلام کی کیا حیثیت ہے؟ یہاں اس مسئلہ کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے،

اس پر اجماع ہے کہ کلام اگر عمداً ہو اور اصلاحِ صلوٰۃ کے لئے نہ ہو تو وہ مفسدِ صلوٰۃ ہے، پھر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کلام خواہ عمداً ہو یا نسیاناً، جہلاً عن الحکم ہو یا خطاً، اصلاحِ صلوٰۃ کی غرض سے ہو یا اس غرض سے نہ ہو بہر صورت مفسدِ صلوٰۃ ہے، امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ کلام اگر نسیاناً ہو یا جہلاً عن الحکم ہو تو وہ مفسدِ صلوٰۃ نہیں، بشرطیکہ طویل نہ ہو، کما صرح بہ النوویؒ، امام اوزاعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ کلام اگر اصلاحِ صلوٰۃ کے لئے ہو تو مفسدِ صلوٰۃ

لہ قال النووی الثالث ان یشکلم ناسیاً ولا یطول کلامہ فمذہبنا انہ لا تبطل صلوٰۃ وہ قال (باقی بر صفحہ آئندہ)

نہیں، ایک روایت کے مطابق امام مالکؒ کا مسلک یہی ہے، امام مالکؒ کی دوسری روایت حنفیہ کے مطابق ہے، امام احمدؒ سے اس باب میں چار روایتیں ہیں، تین روایات تو مذاہب ثلاثہ کی طرح ہیں، اور چوتھی روایت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یہ جانتے ہوئے کلام کرے کہ ابھی اس کی نماز پوری نہیں ہوئی تو ایسا کلام مفسدِ صلوٰۃ ہوگا، خواہ وہ کلام امام کو اتمامِ صلوٰۃ کا حکم دینے کے لئے ہی ہو، ہاں البتہ اگر کوئی شخص اس یقین کے ساتھ کلام کرے کہ اس کی نماز پوری ہو چکی، اور بعد میں اسے معلوم ہوا کہ ابھی نماز پوری نہیں ہوئی تھی، تو ایسا کلام مفسدِ صلوٰۃ نہ ہوگا، بہر حال ائمہ ثلاثہ کسی نہ کسی صورت میں کلام فی الصلوٰۃ کے غیر مفسد ہونے کے قائل ہیں، اور ذوالیدین کے واقعہ سے استدلال کرتے ہیں، امام شافعیؒ یہ کہتے ہیں کہ ذوالیدین کا یہ کلام جبلاً عن لحکم تھا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ کلام نسیاناً تھا، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ بات چیت اصلاحِ صلوٰۃ کے لئے تھی، اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ بات چیت یہ سمجھ کر تھی کہ نماز پوری ہو چکی ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تو یہی سمجھ کر تکلم فرمایا تھا کہ چار رکعات پوری ہو چکی ہیں، اور حضرت ذوالیدینؒ بھی یہی سمجھ کر بولے تھے کہ نماز پوری ہو چکی ہے، کیونکہ اس وقت یہ احتمال موجود تھا کہ نماز کی تعداد رکعات میں کمی ہو گئی ہو، ان حضرات کے برخلاف حنفیہ اس واقعہ کو منسوخ قرار دے کر مندرجہ ذیل دلائل سے استدلال کرتے ہیں:-

- ① آیت قرآنی: "وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ" یہاں قنوت کے معنی سکوت کے ہیں، اور بحضرت روایات حدیث اس پر شاہد ہیں کہ یہ آیت نماز میں کلام سے روکنے کے لئے نازل ہوئی تھی، اور اس میں کوئی تفصیل نہیں ہے، لہذا اس کی رو سے ہر نوعیت کا کلام ممنوع ہوگا،
- ② صحاح میں حضرت زید بن ارقمؒ کی حدیث ہے: "قَالَ كُنَّا نَتَكَلَّمُ فِي الصَّلَاةِ يَكْتُمُ"

(مفہم ما شبہ مفسر گذشتہ) جمہو العلماء منهم ابن مسعودؓ وابن عباسؓ وابن الزبیرؓ والنسؓ وعروہ بن الزبیرؓ وعطاء بن یسارؓ ویشعیرؓ وقنادہؓ وجميع المحذنین مالکؓ والاذاعیؓ واحمدؓ فی زیایہ واسحقؓ والوثوقؓ (المجموع شرح المہذب ج ۴ ص ۱۷۷)

۱۔ اللفظ المسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۰۴) باب تحريم الكلام فی الصلوٰۃ ونسخ ما كان من اباحتہ واخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۲۵۰) کتاب التفسیر باب قوله "وقوموا للہ قانتین" واخرجه ابو داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۱۳۷) باب لہنی عن الكلام فی الصلوٰۃ ۱۲ مرتب عنی عنہ

الرجل صاحبه وهو الى جنبه في الصلوة حتى نزلت "وَقُومُوا لِلّٰهِ قَانِتِينَ" فَأَمَرْنَا
بالسكوت ونهيننا عن الكلام

(۳) حضرت معاویہ بن الحکم سلمیٰ کی روایت سے بھی حنفیہ کا استدلال ہے: "قال بینا
انا صلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذ عطس رجل من القوم فقلت
یرحمک اللہ فرمائی القوم بابصارهم فقلت وانکل امیاء ما شأنکم تنظرون
الیّ فجعلوا یضربون باید یمهم علی افخاذهم فلتارأیتهم یصمتوننی لکنی
سکت فلما صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیابی هو وأمتی ما رأیت معلماً
قبله ولا بعده احسن تعلیماً منه فواللہ ما کهرنی ولا ضربنی ولا شتمنی ثم
قال ان هذه الصلوة لا یصلح فیها شیء من کلام الناس انما هو للتسبیح
والتکبیر وقراءة القرآن الخ"

(۴) عن ابن مسعود قال کنا نسلم علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فیرد
علینا السلام حتی قد منا من ارض الجبشة فسلمت علیہ فلم یرده علیّ
فاخذنی "ما قرب وما بعد" فجلست حتی اذا قضی الصلوة قال ان اللہ یحدّث
من امره ما یشاء وانه قد احدث من امره ان لا یتکلم فی الصلوة

حنفیہ کا کہنا ہے کہ مندرجہ بالا دلائل نے ہر قسم کے کلام کو منسوخ کر دیا، اور حدیث
ذوالیہدین بھی انہی دلائل سے منسوخ ہے،

اس پر شافعیہ نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ ذوالیہدین کا واقعہ نسخ کلام کے بعد کا ہے، لہذا
وہ مذکورہ بالا احادیث سے منسوخ نہیں ہو سکتا، جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ

۱۵ صیح مسلم (ج ۱ ص ۲۰۳) باب تحريم الكلام في الصلوة ونسخ ما كان من اباحتہ، واخرجه النسائي في سننه

(ج ۱ ص ۹، ۱۸۰) باب الكلام في الصلوة ۱۲ مرتب حفظہ اللہ

۱۶ اللفظ للنسائي (ج ۱ ص ۱۸۱) باب الكلام في الصلوة واخرجه الطحاوي بتغير في اللفظ في شرح معاني الآثار

(ج ۱ ص ۳۱۸) باب الكلام في الصلوة لما يحدث فيها من السهو ۱۲ مرتب عفی عنه

۱۷ قولہ فاخذنی ما قرب وما بعد يقال لمن اقلقه الشیء وازعج کانه یفکر فی اموره بعیدہا وقریبہا ایتہا کان سبباً

فی منع رد السلام، مجمع البحار (الملقط من حواشی النسائي) ۱۲ مرتب عفی عنه

ابن مسعودؓ جب حبشہ سے واپس آئے ہیں اس وقت کلام فی الصلوٰۃ کی ممانعت ہو چکی تھی، جیسا کہ حضرت ابن مسعودؓ کی روایت میں مصرح ہے، اور عبداللہ بن مسعودؓ حبشہ سے مکہ مکرمہ تشریف لائے ہیں، معلوم ہوا کہ نسخ کلام مکہ مکرمہ میں ہو چکا تھا، جبکہ ذوالیدین کا واقعہ مدینہ منورہ میں پیش آیا،

اس کا جواب یہ ہے کہ نسخ کلام کے بارے میں یہ دعویٰ درست نہیں کہ وہ ہجرت سے پہلے ہو چکا تھا، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ نسخ کلام غزوہ بدر سے کچھ پہلے مدینہ طیبہ میں ہوا، اور جہاں تک حضرت ابن مسعودؓ کی ہجرت کا تعلق ہے اس کی تحقیق یہ ہے کہ انھوں نے حبشہ کی طرف دوبارہ ہجرت کی ہے، پہلی ہجرت کے بعد حبشہ میں انھوں نے یہ افواہ سنی کہ پورا قبیلہ قریش مسلمان ہو گیا ہے، اس پر وہ رمضان شمسہ نبوی میں واپس مکہ چلے آئے، لیکن جب یہ خبر غلط ثابت ہوئی تو دوسرے مسلمانوں کے ساتھ دوبارہ حبشہ ہی کی طرف ہجرت فرمائی، اور اس دوسری ہجرت سے اُن کی واپسی مدینہ طیبہ میں سلسلہ میں غزوہ بدر سے کچھ پہلے ہوئی، گما صراح بہ موسیٰ بن عقبہ فی مغازیہ و مغازیہ ص ۱۸۱ المغازی عند اہل الحدیث "چنانچہ شافعیہ میں سے حافظ ابن حجرؒ علامہ ابن اثیرؒ نیز دوسرے علماء مجتہدین نے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کی واپسی مدینہ طیبہ میں سلسلہ میں ہوئی،

اس تحقیق کے بعد ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ نسخ کلام کا حکم عبداللہ بن مسعودؓ کی دوسری ہجرت سے مدینہ واپسی سے کچھ پہلے نازل ہوا جس کی تائید حضرت معادیہ بن الحکم سلی کے مذکورہ بالا تشمیت عا طس والے واقعہ سے ہوتی ہے، یہ واقعہ بھی مدینہ ہی میں پیش آیا جس کا قرینہ یہ ہے کہ معادیہ بن الحکم سلی انصاری صحابی ہیں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت کے بعد مشرف باسلام ہوئے، ظاہر ہے کہ ان کا واقعہ ہجرت کے بعد ہی پیش آیا ہوگا، پھر ان کے واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ کلام کی حرمت اس واقعہ سے کچھ ہی پہلے نازل ہوئی تھی،

۱۵۱ قال الحافظ فی الفتح (ج ۲ ص ۶۰) وقد ورد انہ قدم المدینہ والنبی صلی اللہ علیہ وسلم یجہز الی بدر، وقد ذکر ابن کثیر فی تاریخہ (ج ۳ ص ۶۹) حدیثاً عن مسند احمد فی ذکر المهاجرین الی الحبشہ وفہم عبداللہ بن مسعودؓ وفہم ثم تعجل عبداللہ بن مسعودؓ حتی ادرک بدرًا، قال ابن کثیر و هذا اسناد جید قوی و كذلك نقلہ الزیلعی عن عیسیٰ ابن عقبہ ۳ (ملخص مافی معارف السنن، ج ۳ ص ۵۱۰ و ۵۱۱)

اس کے علاوہ اس پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ آیت فرآنی ”وَقَوْمُوا لِلَّهِ قُنُوتَيْنِ“ مدینہ طیبہ میں نازل ہوئی، چنانچہ علامہ سیوطیؒ نے ”الخصائص الکبریٰ“ (ج ۲ ص ۲۸۰) میں سنن سعید بن منصور کے حوالہ سے محمد بن کعب قرظی کا قول نقل کیا ہے: ”قدم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المدینة والناس يتكلمون في الصلوة في حوائجهم كما يتكلم اهل الكتاب في الصلوة في حوائجهم حتى نزلت هذه الآية وقوموا لله قنوتين“، اس میں تصریح ہے کہ تحریم کلام مدینہ طیبہ میں ہوئی،

اس پر شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ نسخ کلام مدینہ منورہ میں غزوہ بدر کے کچھ پہلے ہوا، تب بھی ذوالیدین کا واقعہ اس سے متاخر ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اس واقعہ کے ایک راوی حضرت ابو ہریرہؓ بھی ہیں، اور ان کی روایت کے بعض طرق میں ”صلی اللہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ بعض میں ”صلی بنا النبی صلی اللہ علیہ وسلم“ اور بعض میں ”بینا انا اُصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ کے الفاظ مروی ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ خود ذوالیدین کے واقعہ میں موجود تھے، اور یہ امر مسلم ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ مکہ میں اسلام لائے، لہذا یہ واقعہ مکہ کے بعد ہی کا ہو سکتا ہے، اس صورت میں بھی نسخ کلام کی احادیث جو مکہ سے پہلے کی ہیں، اس واقعہ کے لئے ناسخ نہیں ہو سکتیں، اس کا جواب یہ ہے کہ ذوالیدین کا واقعہ لازماً مکہ سے پہلے کا ہے، جس کی دلیل یہ

۱۵ و مثلاً فی الدر المنثور (ج ۱ ص ۳۰۶) النظر معارف السنن (ج ۲ ص ۵۰۹)، مرتب عفی عنہ
 ۱۶ نیز بھی حضرت زید بن ارقمؓ کی حدیث ذکر کی جا چکی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کلام فی الصلوة کی مرتبہ ”قَوْمُوا لِلَّهِ قُنُوتَيْنِ“ سے ہوئی اور اس آیت کا مدنی ہونا یقینی ہے، لہذا اس کا یقین حاصل ہو جاتا ہے کہ نسخ کلام مدینہ منورہ میں ہوا ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۷ کافی روایت مسلم (ج ۱ ص ۲۱۳) فصل من ترک الرکعتین او نحوہما فلیتم ما بقی ویسجد سجدتین بعد التسليم، ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۸ کافی روایت النیسائی (ج ۱ ص ۱۸۱) ما یفعل من سلم من اثنتین ناسیاً وتکلم ۱۲ مرتب عفی عنہ
 ۱۹ کافی روایت مسلم (ج ۱ ص ۲۱۲) فصل من ترک الرکعتین او نحوہما فلیتم ما بقی ویسجد سجدتین بعد التسليم ۱۲ مرتب غفرلہ

ہر کہ حضرت ذوالیدین بدری صحابی ہیں، اور وہ غزوہ بدر ہی میں شہید ہو گئے تھے، لہذا بلاشبہ شبہ یہ واقعہ غزوہ بدر سے پہلے کا ہے، اور غزوہ بدر سلمہ میں ہوا ہے،

اس پر امام شافعیؒ نے کتاب الام میں یہ جواب دیا ہے کہ درحقیقت یہاں دو شخصیتیں الگ الگ ہیں، ایک ذوالیدین جن کا نام خرباق ابن عمرو ہے، یہ قبیلہ بنی سلیم سے تعلق رکھتے ہیں، اور دوسری شخصیت

ذوالیدین ذوالشمالین
ایک شخصیت کے دو لقب

ذوالشمالین کی ہے، ان کا نام عبید بن عمرو ہے، اور ان کا تعلق قبیلہ بنی خزاعہ سے ہے، حدیث باب کا واقعہ ذوالیدین کا ہے، اور غزوہ بدر میں شہید ہونے والے ذوالشمالین ہیں نہ کہ ذوالیدین، بعض شافعیہ نے امام شافعیؒ کے اس کلام کی تائید میں کچھ مورخین و محدثین کے اقوال بھی پیش کئے ہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت حضرت ذوالیدین اور ذوالشمالین ایک ہی شخصیت کے دو نام ہیں، اور واقعہ یہ ہے کہ اُن کا اصل نام عبید بن عمرو ہے، جاہلیت میں ان کا لقب خرباق تھا، زمانہ اسلام میں یہ ذوالیدین اور ذوالشمالین دو لقبوں سے مشہور ہوئے، اور بنو سلیم چونکہ بنو خزاعہ ہی کی ایک شاخ ہے، لہذا ان کو دونوں قبیلوں کی طرف منسوب کرنا درست ہے، چونکہ اُن کے ہاتھ بہت لمبے تھے، اس لئے ابتداء اسلام میں ان کا لقب ذوالشمالین مشہور ہوا، پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسے بدل کر ذوالیدین کر دیا، سنن نسائی میں حضرت ابوہریرہؓ کی ایک روایت میں دونوں لقب جمع کر دیئے گئے ہیں، اور ساتھ ہی ان کو ابن عمرو بھی کہا گیا ہے، روایت اس طرح ہے ”صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الظهر والعصر فسلم فی رکعتین وانصرف فقال له ذوالشمالین بن عمرو“ انقصت الصلوة ام نسیت فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما یقول ذوالیدین“ فقالوا صدق یا نبی اللہ فاتم بہم الرکعتین اللتین نقص“

بعض شافعیہ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ روایت امام زہری کا تفسر ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ اعتراض درست نہیں، خود سنن نسائی ہی میں عمران بن ابی النضر نے

۱۵ انظر التفصیل معارف السنن (ج ۳ ص ۵۲۲) ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۶ سنن نسائی (ج ۱ ص ۱۸۳) ما یفعل من سلم من اثنتین ناسیا و تکلم ۱۲ مرتب

۱۷ ج ۱ ص ۱۸۲، ۱۲ مرتب

امام زہری کی متابعت کی ہے، اُن کی روایت کے الفاظ یہ ہیں: "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلیٰ یوماً فسلم فی رکعتین ثم انصرف فادركه ذوالشمالین" اسی حدیث کے آخر میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "أصدق ذوالیدین" نیز عمران ابن ابی انس کے علاوہ یہی روایت طحاوی میں ابراہیم بن منقذ قال ثنا ادریس عن عبد اللہ ابن عیاش عن ابن ہرمز عن ابی ہریرۃ کے طریق سے بھی مروی ہے، نیز مصنف ابن ابی شیبہ میں روایت عکرمہ کے طریق سے بھی مروی ہے جس میں یہ الفاظ بھی مروی ہیں "اکذلک یا ذوالیدین وکان یسمی ذوالشمالین"۔

اس کے علاوہ امام طحاوی نے حضرت ابن عمرؓ کا ایک اثر روایت کیا ہے "انہ ذکرلہ حدیث ذی الیدین فقال کان اسلام ابی ہریرۃ بعد ما قتل ذوالیدین" اس روایت کے تمام روایۃ ثقات ہیں، البتہ عبد اللہ العمری ایک مختلف فیہ راوی ہیں، جن کی توثیق بھی کی گئی ہے اور تضعیف بھی، حافظ ذہبیؒ نے میزان الاعتدال میں ان کے بارے میں قول فیصل یہ لکھا ہے کہ "صدق فی حفظہ شیء" اور یہ الفاظ جس راوی کے بارے میں کہے جائیں اس کی حدیث حسن ہوتی ہے، نیز حافظ ذہبیؒ ہی نے امام دارمیؒ سے نقل کیا ہے کہ "قلت لابن معین کیف حالہ فی نافع قال صالح ثقۃ" اور امام طحاویؒ نے یہ حدیث نافع ہی کے طریق سے روایت کی ہے، لہذا یہ روایت قابل قبول ہے، اور اس سے صراحتاً یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ ذوالیدین اور ذوالشمالین ایک ہی شخصیت کے درنام ہیں، اور یہ غزوہ بدر میں شہید ہو چکے تھے، اور حضرت ابو ہریرہؓ اُن کی شہادت کے بہت بعد اسلام لائے،

۱۵ ج ۱ ص ۲۱۵، باب الکلام فی الصلوۃ لما یحدث فیہا من السہو، ۱۲ مرتب عنہ

۱۵ ج ۱ ص ۲، ما قالوا فیہ اذا انصرفت وقد نقص من صلوۃ مکمل ۱۲ مرتب عنہ

۱۵ طحاوی ج ۱ ص ۲۱۸، باب الکلام فی الصلوۃ لما یحدث فیہا من السہو، ۱۲ مرتب

۱۵ اس کی سند یہی "ثنا ابن ابی داؤد قال حدثنا سعید بن ابی مریم قال انا الیث بن سعد قال

حدثنی عبد اللہ بن دہب عن عبد اللہ العمری عن نافع بن عمر طحاوی ج ۱ ص ۲۱۸ (۱۲ مرتب

۱۵ کذا فی تعلیق الحسن علی آثار السنن ص ۱۲۲، باب ما استدلل بہ علی ان کلام السامی وکلام من ظن التمام

لا یبطل الصلوۃ ۱۲ مرتب

اب سوال یہ رہ جاتا ہے کہ اگر حضرت ذوالیہدینؑ غزوہ بدر میں شہید ہو چکے تھے تو حضرت ابو ہریرہؓ نے ذوالیہدین کے واقعہ میں یہ کیسے فرمایا کہ "تسلیٰ بنا النبی صلی اللہ علیہ وسلم" جبکہ وہ اس واقعہ کے کئی سال بعد اسلام لائے ہیں،

اس کا جواب امام طحاویؒ نے یہ دیا ہے کہ "صلیٰ بنا" سے مراد تسلیٰ بالمسلمین ہے، اور روایات میں ایسی بہت سی مثالیں ملتی ہیں جن میں کوئی راوی خود واقعہ کے وقت موجود نہیں ہوتا لیکن وہ جمع منظم کا سیغہ استعمال کرتا ہے، اور اس سے مسلمانوں کی جماعت مراد ہوتی ہے، مثلاً حضرت نزال بن سبرہ فرماتے ہیں "قال لنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انا وایاکم کنا ندعی بنی عبد مناف الخ حالانکہ حضرت نزال بن سبرہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت نہیں کی، لہذا ان کے اس قول میں "قال لنا" سے مراد باتفاق "قال لقومنا" ہے، نیز حضرت طاؤسؓ فرماتے ہیں کہ "قدم علینا معاذ بن جبل فلما یأخذ من الخضر اوات شیئاً" حالانکہ بس وقت حضرت معاذؓ یمین تشریف لے گئے، اس وقت حضرت طاؤسؓ پیدا بھی نہیں ہوئے تھے، لہذا قدم علینا سے مراد بقینا "قدم علی قومنا" ہے، نیز حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ "خطبنا عتبہ بن غزوہ (یرید خطبہ بالبصرة) حالانکہ جس وقت عتبہ بن غزوہ ان نے بصرہ میں خطبہ دیا ہے اُس وقت حضرت حسن بصرہ نہیں آئے تھے، لہذا "خطبنا" سے مراد "خطب اہل البصرة" ہے، ذکر ہذا الآثار کھما العلامة الطحاویؒ فی شرح معانی الآثار، نیز بہرہ دینہ کے اخراج کے بارے میں خود حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے "بینا نحن فی المسجد اذ خرج الینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال انطلقوا الی یہود" حالانکہ حضرت ابو ہریرہؓ بنو قریظہ کے بہت بعد اسلام لائے،

حضرت مولانا بنوریؒ نے معارف السنن میں ایسی اور بہت سی مثالیں پیش کی ہیں جن میں صحابہ کرام نے جمع منظم کا سیغہ عام مسلمانوں کے معنی میں استعمال کیا ہے، اور خود منظم اس سے خارج

۱۔ کما فی ردایہ النسائی (ج ۱ ص ۱۱۱) ما یذکر من سلم من اثنتین ناسیا و تنظم ۱۲ مرتب

۲۔ فراجع لهذه الآثار المجلد الاول منہ ص ۲۱۸، ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۱۲۳) کتاب الحجاج والنفی والامارۃ باب کیف کان اخراج الیہود من المدینۃ ۲ مرتب

۴۔ راجع (ج ۲ من ص ۵۱۲ الی ص ۵۱۶) ۱۲ مرتب عفی عنہ

ہی، یہی صورت حضرت ابوہریرہؓ کی ذوالیدین والی روایت میں بھی ہوئی ہے،
اب سرف ایک روایت رہ جاتی ہے، جس میں حضرت ابوہریرہؓ کی طرف یہ الفاظ منقول
ہیں کہ ”بینا انا اصری مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“
اس کے جواب میں حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ واحد منکلم کا صیغہ صرف ایک
راوی یعنی شیبان کا تفریدی، اور ان کے سوا حضرت ابوہریرہؓ کا کوئی شاگرد ”بینا انا اصری“
کے الفاظ نقل نہیں کرتا، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اصل روایت میں ”تسلی بنا“ تھا، اور حضرت
ابوہریرہؓ نے مذکورہ بالا تشریح کے مطابق جمع منکلم کا صیغہ استعمال کیا تھا، جس میں راوی نے
روایت بالمعنی کرتے ہوئے تصرف کیا اور اس کو واحد منکلم سے بدل دیا، احادیث میں اس کی
بھی مثالیں ملتی ہیں، مثلاً مستدرک حاکم میں سند صحیح کے ساتھ حضرت ابوہریرہؓ ہی کی ایک
روایت مروی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں، ”دخلت علی رقیۃ بنت النبی صلی اللہ علیہ
وسلمہ“ حالانکہ حضرت رقیہؓ حضرت ابوہریرہؓ کے اسلام لانے سے پانچ سال پہلے وفات پا چکی
تھیں، لہذا حضرت ابوہریرہؓ کے ان کے پاس جانے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، وہاں اس
کے سوا کوئی توجیہ ممکن نہیں کہ اصل لفظ ”دخلنا“ تھا اور اس کے معنی ”دخل المسلمون“ تھے
راوی نے اس میں تصرف کر کے اس کو ”دخلت“ بنا دیا، حضرت مولانا بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے
معارف السنن میں اس طرح کی اور بھی مثالیں پیش کی ہیں، لہذا اتہایہ واحد منکلم کا صیغہ ان
دلائل قطعیہ کو رد نہیں کر سکتا جو اس واقعہ کے سلسلہ سے قبل واقع ہونے پر دال ہیں،
پھر حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ میرے پاس اور بھی متعدد ایسے دلائل موجود ہیں
جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ذوالیدینؓ کا واقعہ سلسلہ سے کافی پہلے پیش آچکا تھا،
مثلاً یہ کہ صحاح کی روایات میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب دو رکعتوں پر
سلام پھیر چکے ”ثم اتي خشبة معروضۃ فی المسجد فاثکأ علیہا کأنہ غضبان“ اور

۱۵۱ کافی روایت مسلم (رج ۱ ص ۲۱۲) فصل من ترک الرکعتین او نحوہما فلیتم ما بہما فی الرکعۃ ۱۲ مرتب

۱۵۲ (رج ۲ ص ۲۸) کذا فی معارف السنن (رج ۳ ص ۵۱۴) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۵۳ (رج ۳ ص ۵۱۴) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۵۴ صحیح بخاری (رج ۱ ص ۶۹) باب تشبیک الاعمال فی المسجد وغیرہ، کتاب الصلوۃ، اور مسلم کی روایت میں یہ
الفاظ ہیں ”ثم اتي جرفا فی قبلۃ المسجد فاستند الیہا مضطجاً، (رج ۱ ص ۲۱۲) باب السجود فی الصلوۃ وایضاً ۱۲ مرتب

مسند احمد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خشبہ معروضہ "اسطوانہ خانہ" تھا، ادھر یہ ثابت ہے کہ اسطوانہ خانہ کو منبر بننے کے بعد دفن کیا گیا تھا، لہذا یہ واقعہ منبر بننے سے پہلے ہی کا ہو سکتا ہے اور منبر سلسلہ سے بنایا گیا تھا کیونکہ روایات میں تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تحویل قبلہ کا اعلان منبر سے فرمایا تھا، اور تحویل قبلہ سلسلہ میں ہوئی،

۱۔ چنانچہ مسند احمد ج ۲ ص ۲۴۸ کی روایت کے الفاظ یہ ہیں: "ثم اني بسزغاني قبلة المسجد كان يسند اليه نظرة فاسده اليه نظرة الخ (معارف السنن ج ۲ ص ۵۲۸) اس میں "كان يسند اليه نظرة" کے الفاظ اس بات کو ظاہر کر رہے ہیں کہ وہ خشبہ معروضہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ٹیک لگانے کے لئے تھی، اور اسطوانہ خانہ بھی اسی مقصد کے لئے تھا، معلوم ہوا کہ اس خشبہ سے اسطوانہ خانہ ہی مراد ہے، واللہ اعلم، ۱۲ رشید شریف عفی عنہ

۲۔ کما ذکر ذلك في حديث انس عن ابي عوانة وابن خزيمة وابن نعيم فيه "ثم امر به فدفن" وكذا في حديث ابى سعيد الدارمي "فامر به ان يحفر له ويدفن" (ج ۶ ص ۲۲۳) الملتقط من معارف السنن (ج ۳ ص ۵۲۹) مرتبة حفظه الله ۳۔ کما في رواية سعيد بن ابي حمزة عن الزوار الطبراني في الكبير قال كنا نغزو على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فمربا بمسجد فنصلي فيه فمربا يومنا "ورسول الله صلى الله عليه وسلم قاعد على المنبر" فقال لقد حدث اليوم امر عظيم فدوت من النبي صلى الله عليه وسلم فتلا هذه الآية "ثم ابي نسيب في جهنم في السماء" حتى فرغ من الآية الخ علامة بيته في مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۲ و ۱۳) میں باب ماجاء في القبلة کے تحت اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد آگے چل کر فرماتے ہیں "وحدث ابى سعيد بن عبد الله بن صالح كاتب الليث بن سعد الجهمي وقال عبد الملك بن شعيب بن الليث ثقة مأمون" یہ حدیث تحویل قبلہ اور غزوہ بدر سے قبل وجود منبر پر دال ہے، عبد الشرح بن صالح کی روایت سے اس میں اگرچہ ایک وجہ کا ضعف پایا جاتا ہے لیکن بطور تائید اسے یقیناً پیش کیا جاسکتا ہے، پھر شہید یا اس سے قبل منبر کا وجود تو صحیحین کی روایات سے ثابت ہے، اس لئے کہ واقعہ افک میں مذکور ہے کہ "ورسول الله صلى الله عليه وسلم قائم على المنبر ربيع بخاري ج ۲ ص ۵۹۵، کتاب المغازی، باب حدیث الاذک) اور واقعہ افک شہد میں پیش آیا، بہر حال ثبوت منبر خواہ شہد میں ہو یا سلسلہ میں یا اس سے قبل بہر صورت اس بات کی دلیل ہے کہ ذوالیہدین کے واقعہ میں حضرت ابو ہریرہؓ خود موجود نہ تھے، اس لئے کہ وہ بالاتفاق شہد میں مشرک باسلام ہوئے، واللہ اعلم، رشید شریف نفعہ اللہ بآعلیٰ نفعہ،

۴۔ اس لئے کہ روایات میں تصریح ہے کہ ہجرت کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت المقدس کی طرف منہ کر کے نمازیں ادا فرمائیں اس کے بعد تحویل قبلہ حکم نازل ہوا اور بیت اللہ شریف کی طرف منہ کر کے نمازیں ادا کی جانے لگیں چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے "قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي وهو بكة فوبيت المقدس والكعبة بين يديه و بعد ما هاجر الى المدينة سنة عشر شهرا ثم سار الى الكعبة راه احمد الطبراني في الكبير الزوار رجاله رجال الصريح وكذا في مجمع الزوائد ج ۲ باب ماجاء في القبلة) وتفصيل قد مضى في باب ماجاء في ابتداء القبلة ۱۲ رشید شریف عفی عنہ

لہذا ذوالبدرین کا واقعہ لازماً سلسلہ سے پہلے کا ہے، اور نسخ کلام کی احادیث اس کے لئے بھی ناسخ ہیں، یہ ساری بحث حدیث باب کے ایک جواب پر مبنی تھی، یعنی یہ کہ ذوالبدرین کا واقعہ منسوخ ہے!

بعض حضرات نے اس حدیث کا دوسری طرح جواب دیا ہے، اور وہ یہ کہ یہ حدیث مضطرب^۱ المتن ہے، چنانچہ بعض روایات میں ہے کہ یہ ظہر کا واقعہ تھا، اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ عصر کی نماز میں پیش آیا تھا، اور بعض روایات میں "أحدی صلوٰتی العشاء کے الفاظ آئے ہیں بعض میں حضرت ابو ہریرہؓ نے تصریح کی ہے کہ میں اس نماز کی تعیین بھول گیا، بعض میں محمد بن سیرینؒ فرماتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے تو متعین کر کے بتا دیا تھا کہ کونسی نماز تھی، لیکن میں بھول گیا!

پھر اس میں بھی اضطراب پایا جاتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کونسی رکعت پر سہواً سلام پھیرا تھا، حضرت ابو ہریرہؓ کی روایات میں دو رکعتوں پر سلام پھیرنا مذکور ہے، کافی ج۱۲ الباب ایضاً، اور حضرت عمران بن حصین کی روایت میں تین رکعتوں پر سلام پھیرنا مذکور ہے،

۱۔ کما فی الصحیح لمسلم فی ردائہ ابی ہریرۃ "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی رکعتین من صلوٰۃ الظہر ثم سلم (رج ۱ ص ۲۱۱) باب السہو فی الصلوٰۃ والسجود ۱۲ مرتب عافاہ اللہ،

۲۔ کما فی ردائہ مسلم من حدیث ابی ہریرۃ "سلی لنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوٰۃ العصر فسلم رکعتین" (جلد ۱ ص ۲۱۱) باب العشی جو بفتح العین، وکسر الشین، وتشدید الیاء قال الذہری العشی عذرا العرب، ما بین زوال الشمس وغروبها، کذا فی شرح صحیح مسلم للنووی، (رج ۱ ص ۲۱۳) مرتب عفی عنہ

۳۔ کما فی بعض روایات الصحیحین انظر الصحیح للبخاری (رج ۱ ص ۱۶۲) باب یکبر فی سجدتی السہو، والصحیح لمسلم، (رج ۱ ص ۲۱۲) ۱۲ مرتب تجادز اللہ عن ذنوبہ الجلیۃ والخفیۃ

۴۔ احقر کو اپنی ناقص تلاش سے کوئی ایسی روایت نہ مل سکی جس میں خود حضرت ابو ہریرہؓ نے تعیین صلوٰۃ کے بارے میں اپنے نسیان کی تصریح کی ہو ۱۲ مرتب عفی عنہ

۵۔ کما فی البخاری فی صحیحہ (رج ۱ ص ۶۹) باب تشبیک الاصلح فی المسجد وغیرہ، کتاب الصلوٰۃ ۱۲ مرتب بھ صحیح مسلم (رج ۱ ص ۱۶۲) باب یکبر فی سجدتی السہو ۱۲ مرتب عفی عنہ

پھر اس میں بھی اضطراب ہو کہ آپؐ سا بیٹا سلام پھرنے کے بعد کہاں تک تشریف لینگے
حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے: ”ثم قام الى خشبة في مقدم المسجد فوضع يده
عليها، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ صرف خشبہ معروضہ تک تشریف لے گئے تھے، پھر لوگوں
کے کہنے پر واپس تشریف لائے، اور حضرت عمران بن حصین کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ
آپؐ حجرہ میں داخل ہو گئے تھے،

نیز اس میں بھی اضطراب ہو کہ بقیہ نماز پوری کرنے کے بعد آپؐ نے سجدہ سہو فرمایا
یا نہیں؟ بعض روایات میں سجدہ سہو کیجے کی اور بعض میں سجدہ سہو نہ کرنے کی تصریح ہے،
یہ منظر اب اس قدر شدید ہیں کہ بعض محدثین نے اس واقعہ کو ان اضطرابات میں
شمار کیا ہے جن کی تطبیق ممکن نہیں ہے،

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۶۴) باب یکر فی سجدتی السہو ۱۲ مرتب
۲۔ کافی ردایہ مسلم (ج ۱ ص ۲۱۴) ثم قام فدخل الحجر ۱۲ مرتب عفی عنہ
۳۔ کافی ردایہ الشیخین فانظر الصحیح للبخاری (ج ۱ ص ۱۶۳ و ۱۶۴) الصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۲۱۳ و ۲۱۴) ترتب
۴۔ چنانچہ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۴۵) باب سجدتی السہو میں حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک روایت سند صحیح
(حدیثنا اسمعیل انما شبابة تلبن ابی ذئب عن سعید بن ابی سعید المغیری عن ابی ہریرۃؓ) کے ساتھ مروی ہے، اس میں حضرت
ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں ”فرک رکعتین آخرین ثم انصرفت ولم یسجد سجدتی السہو، نیز سنن نسائی (ج ۱ ص ۱۸۳) کتاب السہو
باب یفعل من سلم من اثنتین مائتین حکم، ذکر الاختلاف علی ابی ہریرۃؓ فی السجدین کی ایک روایت میں بھی عدم سجود
ہی کی تصریح ہے ”عن ابی ہریرۃؓ انه قال لم یسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یومئذ قبل السلام ولا بعدہ ۱۲ مرتب عفی عنہ
۵۔ علیکان تطالع لتعاصیل الاضطراب منتج المغیث (ج ۱ ص ۲۲۵، طبع المدینۃ المنورۃ ۱۳۸۵ھ) و
آثار السنن مع تعلیق لمن من ص ۱۴۰ الی ص ۱۴۲ ومعارف السنن (ج ۳ ص ۵۳۶ و ۵۳۷) ۱۲ مرتب عفی عنہ
۶۔ بعض حضرات اسے تعدد واقعات پر محمول کرتے ہوئے کہا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایات میں جو ظہر اور عصر
کا اختلاف درحقیقت وہ دو مختلف واقعات ہیں، اور حضرت عمران بن حصینؓ جس واقعہ کو بیان کرتے ہیں وہ ایک
تیسرا واقعہ ہی، علامہ نموی آثار السنن (ج ۱ ص ۱۴۰) میں اس کے بارے میں فرماتے ہیں: ”ہذا قول لا یرتفعہ الناظر
ولا یظن بہ الخاطلان السائل مسیاق سوالہ و سیاق ما اجاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم وما استفہم بہ الصحابة کل ذلک متحد
فی ہذہ الروایات وقد کان ابن سیرین یروی التوحد بین حدیث ابی ہریرۃؓ و عمرانؓ“ چنانچہ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۴۲)

بہر حال ان منہطرات شریعہ کی موجودگی میں ذوالیدین کے واقعہ میں اتنی قوت باقی نہیں رہ جاتی کہ اس کو ”قَوْمَا لِّلّٰہِ قَتِیْنٌ“ اور ممانعت کلام فی الصلوٰۃ کی صحیح و صریح احادیث کے مقابلہ میں پیش کیا جاسکے،

پھر یہ امر بھی قابلِ توجہ ہے کہ اس حدیث کے تمام اجزاء پر کسی کا بھی عمل نہیں خاص طور سے امام شافعیؒ کا مسلک اس سے کسی صورت ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ ان کے نزدیک بھی کلام فی الصلوٰۃ اس صورت میں غیر مفسد ہے، جبکہ نسیان یا جہلاً ہو، اور اس واقعہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے صحابہ کرامؓ پھر خاص طور پر ذوالیدین کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ انہوں نے نسیاناً گفتگو کی تھی،^{۱۵}

اس کے علاوہ اس واقعہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خشبہ معروضہ تک تشریعت لے جانا بلکہ حجرہ میں داخل ہو جانا اور وہاں سے واپس آنا یہاں تک کہ بعض ”سرعان الناس“ کا مسجد سے باہر نکل جانا تا بہ شب، جس میں انحراف عن القبۃ اور عمل کثیر کا تحقق لازمی ہے،

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) باب سجدتی السہو میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کے بعد مذکور ہے کہ ”فقیل لمحمد (ابن سیرین) مرتب سلم (امی النبی صلی اللہ علیہ وسلم) فی السہو فقال لم احفظہ من ابی ہریرۃ و لکن نبئت ان عمران بن حصین قال بسم سلم“ اس سے واضح ہے کہ محمد بن سیرین کے نزدیک حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت عمران بن حصین کی روایات ایک ہی واقعہ سے متعلق ہیں، واللہ اعلم^{۱۶} رشید اشراف بقہ اللہ لعلہ نفسہ جعل یومہ خیراً من امسہ،

۱۵ پھر حضرات صحابہ کرامؓ کی گفتگو کو جہل عن الحکم پر بھی محمول نہیں کیا جاسکتا، اس لئے کہ بقول شوافع ذوالیدین کا واقعہ نسخ کلام فی الصلوٰۃ کے بعد پیش آیا، ایسی صورت میں اس جماعت کی گفتگو کو جو حضرات شیخین اور دوسرے جلیل القدر صحابہ کرامؓ پر مشتمل ہو حرمت کلام کے حکم سے بے خبری پر محمول نہیں کیا جاسکتا، اور اس واقعہ میں تکلم تمام یا بیشتر صحابہ کرامؓ سے ثابت ہے، چنانچہ بخاری کی روایت میں ہے ”فقال (امی النبی صلی اللہ علیہ وسلم) احق ما یقول قالوا نعم“ (رج ۱ ص ۱۶۳، باب اذا سلم فی رکعتین اور فی ثلاث فسجدتین الخ) نیز مسلم (رج ۱ ص ۲۱۳، باب السہو فی الصلوٰۃ والسجود) کی ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں: ”نقال ما یقول ذوالیدین! قالوا صدق لم یفصل الا رکعتین“^{۱۷} رشید اشراف نفعہ اللہ بما علمہ و علمہ ما ینفعہ،

۱۶ بفتح السین و الراء المسرعون الی الخروج وقیل بضم السین سکون الراء جمع سربح کفیز و قفران ۱۲ مرتب عنی عنہ
۱۷ کمافی الصحیحین النظر الصحیح للبخاری (رج ۱ ص ۱۶۳، باب یکثر فی سجدتی السہو) الصحیح لمسلم (رج ۱ ص ۲۱۳) ۱۲ مرتب عنی عنہ

اور عمل کثیر شافعیہ کے نزدیک بھی قول مختار کے مطابق مفسدِ صلوٰۃ ہے۔

بہر حال جب اس واقعہ کے یہ اجزاء متردک العمل ہو سکتے ہیں تو صرف کلام ہی کا کیوں مامور ہو؟ خلاصہ یہ کہ ذوالیدین کا واقعہ ایک واقعہ جزئیہ ہے، جس میں نسخ کا قوی احتمال موجود ہی، نیز اس میں اضطراب و تعارض بھی بکثرت ہی، اور اس کے متعدد اجزاء پر عمل اجتماعی طور سے متردک ہے، ایسی حالت میں اس واقعہ کو کسی مستقل فقہی مسئلہ کی بنیاد نہیں بنایا جاسکتا، چنانچہ حنفیہ نے اس مسئلہ میں بھی اس واقعہ جزئیہ کے بجائے آیت قرآنی اور ان احادیث پر عمل کیا ہے، جو قوی ہیں، اور قواعد کلیہ بیان کر رہی ہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم و علمہ اتم و احکم،

۱۔ قال النووي: فاما فعل الناس في الصلوة اذ اكثر فنية طريقان اشهر ساد به قطع المصنف والمجهول تبطل الصلوة وجهًا واحدًا، والثاني فيه وجهاً ككلام الناس حكاة صلت التمتة وقال الاصح انه لا تبطل للحديث الصحيح في قصة ذي الیدین المجموع شرح المہذب (ج ۲ ص ۲۶ و ۲۷) فعلى قول صاحب التمتة لا يرد هذا الاعتراض على الشافعية ۲۔ مرتب عفی عنہ
۳۔ امام طحاوی نے حضرت ذوالیدین کے واقعہ کے منسوخ ہونے کی ایک دلیل یہ بیان کی ہے کہ حضرت عمرؓ ذوالیدین کے واقعہ میں خود موجود تھے، (کما تدل علیہ لردایات ففی صحیح البخاری (ج ۱ ص ۱۶۲) باب یکبر فی سجدتی السہو) وہم البکر و عمر فہا بہ ان یکتماہ، مرتب) پھر اسی قسم کا واقعہ خود حضرت عمرؓ کے ساتھ ان کے زمانہ خلافت میں پیش آیا اور حضرت عمرؓ نے دو رکعت پر سلام پھیر دیا تو ان سے اس بابے میں دریافت کیا گیا تو انھوں نے ارشاد فرمایا "انی جہزت عیراً من العراق باحمالہا و احقابہا حتی وردت المدینۃ" پھر حضرت عمرؓ نے نئے سرے سے چار رکعات ان کے ساتھ ادا کیں، اور اس کی امامت فرمائی، امام طحاویؒ اس واقعہ کو سند کے ساتھ نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں "فل ترک عمر لما قد علم من فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی مثل ہذا عملہ بخلافہ علی نسخ ذلک عنہ و علی ان لحکم کان فی تلک الحادۃ فی زمنہ بخلاف ما کان فی یوم ذی الیدین" پھر آگے امام طحاویؒ فرماتے ہیں "وقد کان فعل عمرؓ ایضاً بحضرة اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الذین قد حضر بعضهم فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم ذی الیدین فی صلوٰۃ فلم ینکروا ذلک علیہ لم یقولوا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قد فعل یوم ذی الیدین بخلاف ما فعلت" انظر شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۱۴، باب الکلام فی الصلوٰۃ) امام طحاویؒ کی مذکورہ دلیل سے متعلق مزید کلام معارف السنن (ص ۵۳۲) میں مطالعہ فرمائیں ۴۔ رشید شریعتی عفا اللہ عنہ

۵۔ ان شئت ان تطالع البحث لمخصاً فطالع معارف السنن (ج ۳ ص ۵۲۱ الی ص ۵۲۲) دکن من الشاکرین

مرتب عفی عنہ

باب مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ فِي النَّعَالِ

اس باب میں ترمذیؒ نے حضرت انسؓ کی حدیث ذکر کی ہے کہ جب اُن سے پوچھا گیا کہ کیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نعلین میں نماز پڑھتے تھے؟ تو انھوں نے جواب دیا کہ ہاں، اس حدیث سے صلوٰۃ فی النعلین کا جواز معلوم ہوتا ہے، بشرطیکہ وہ پاک ہوں اور ان کے مسجد کے تلوٰث کا امکان نہ ہو، بلکہ امام ابو داؤدؒ نے اپنی سننؒ میں ایک حدیث نقل کی ہے: "عن شداد بن اوس عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خالفوا اليهود فانهم لا يصلون في نعالهم ولا خفافهم" اور معجم طبرانیؒ کی ایک روایت میں الفاظ یہ ہیں: "صلوا في نعالكم ولا تشبهوا باليهود" اس حدیث کی بناء پر بعض حنا بلہ اور اہل ظاہر نے جوتے پہن کر نماز پڑھنے کو مستحب قرار دیا ہے، حنفیہ کی بعض کتب میں بھی استحباب کا قول نقل کیا گیا ہے، لیکن جمہور فقہاء حنفیہ و شافعیہ و مالکیہ کے نزدیک یہ صرف مباح ہے مستحب نہیں، اور وہ بھی اس شرط کے ساتھ کہ مسجد کے تلوٰث کا اندیشہ نہ ہو، اور جوتے پاک ہوں، جہاں تک حضرت شداد بن اوس کی حدیث کا تعلق ہے، اول تو اس کی سند میں مردان بن معاویہ مدلس ہیں، اور عنعنہ کر رہے ہیں، نیز اس میں یعلیٰ بن شداد ہیں، جن کے بارے میں حافظ ذہبیؒ نے کہا ہے کہ "بعض الاثمة توقف في الاحتجاج بخبره" دوسرے اس حدیث میں یہ واضح کر دیا گیا ہے کہ صلوٰۃ فی النعال کا حکم مخالفتِ یہود کی غرض سے دیا جا رہا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ اصلاً یہ فعل مباح تھا، لیکن ایک خارجی سبب سے مستحب ہوا، اور آجکل یہود و نصاریٰ جوتے پہن کر عبادت کرتے ہیں، اس لئے مخالفت کا تقاضا خلعِ نعال ہے، کما حقہ الشیخ العثماني فی فتح الملہمؒ،

اس کے علاوہ اول تو عہد رسالتؐ میں عموماً ایسے چپل پہنے جاتے تھے جو مسجد میں پاؤں

لہ عن سعید بن یزید بن ابی سلمۃ قال قلت لانس بن مالک اکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصل فی نعلیہ، قال نعم ترمذی (ج ۱ ص ۷۸) ۱۲ مرتب

۱۵ (ج ۱ ص ۹۵) باب الصلوٰۃ فی النعل ۱۲ مرتب

۱۶ الجامع الصغیر فی احادیث البشیر والنذیر، الجزء الثانی (ص ۴۴)، طبع المکتبۃ الاسلامیۃ لائل پور (فصل آباء)

برمز طلب (للطبرانی فی معجم الکبیر) و رمز "صح" (صحیح) ۱۲ مرتب عنی عنہ

کی انگلیاں زمین پر پڑنے سے مانع نہ ہوتے تھے، دوسرے مسجد نبویؐ کا فرش پختہ نہیں تھا، تیسرے سڑکوں پر نجاست نہ ہوتی تھی، اور چوتوں کو پاک رکھنے کا اہتمام کیا جاتا تھا، اس کے برعکس آج یہ باتیں نہیں رہیں، اس لئے اب ادب کا تقاضا یہی ہے کہ جوتے اتار کر نماز پڑھی جائے، چنانچہ ہمارے فقہار نے اس کی تصریح فرمائی ہے، اور آیت قرآنی "فاخلع نعلیک بالواد المقدس" حطوی سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، کہ مقدس مقامات پر جوتے اتارنا ہی ادب ہے، خلاصہ یہی کہ اصلاً حکم زیادہ سے زیادہ اباحت کا تھا، لیکن مخالفت یہود کے عارض سے اس کا حدیث میں امر کیا گیا، اب جبکہ عارض باقی نہیں تو حکم بھی باقی نہیں،

اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ علامہ سیوطیؒ نے درمنثور میں "خذوا زینتکم عند کل مسجد" سے

۱۵ سورۃ طہ آیت ۱۱ (قال الم) قولہ "فاخلع نعلیک" وائبر (موسیٰ) صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بذلک لما انہما کا متامن جلد حار میت غیر مدبورغ کماروی عن الصادق رضی اللہ تعالیٰ عنہ وکرمہ وقارۃ والسدی بمقاصد الضحاک وکلبی وروی کوہنما من جلد حار بنی حدیث غریب فقد اخرج الترمذی بسندہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: کان علی موسیٰ علیہ السلام یوم کلمہ ربہ کساء صوف وجبۃ صوف ای قلفۃ صغیرۃ ویرادیل صوف وکانت نعلاه من جلد حار وعن الحسن مجاہد و سعید بن جبیر بن جریج انہما کانتا من جلد بقرۃ ذکیت لکن امر علیہ السلام بخلعہما لیباشا لیرقمیہ الارض فتخصیبه بکرة الوادی المقدس قال لا صم لان الخفۃ ادخل فی التواضع وحسن اللدب لذلک کان اسلف الصالحون یطوفون بالکعبۃ حافین ولا یخفی ان ہذا ممنوع عند القائل بافضلیۃ الصلوۃ بالنعال، کما جاء فی بعض الآثار ولعل الا صم لم یرحم ذلک او یجیب عنہ وقال ابو مسلم: لاد تعالیٰ امنہ من الخوف او قفۃ بالموضع الطاہر وهو علیہ السلام انما لبسہما اتقاء من الانجاس خوفاً من المحشرات وقیل المعنی فرغ قلبک من الابل والمال وقیل من الدنیا والآخرة، کذا فی روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم ودرجۃ المثانی،

المجلد التاسع الجزء السادس عشر (ص ۱۶۹) ۱۲ رشید شرف ارشد اللہ الی ما یحبہ ویرضاه ووفقہ لہ۔

۱۵ (ج ۳ ص ۸، ۹)، علامہ سیوطیؒ نے یہاں "خذوا زینتکم عند کل مسجد" (آیت ۲۱ سورۃ اعراف) کی تفسیر کے تحت حضرت ابو ہریرہؓ کی مذکور فی المتن حدیث کے علاوہ حضرت علی بن ابی طالبؓ، عبداللہ بن مسعودؓ کی روایات بھی مختلف کتب حدیث کے حوالہ سے نقل کی ہیں، ان روایات کے جہاں صلوۃ فی النعال کا استحباب معلوم ہوتا ہے وہیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ صلوۃ فی النعال کے حکم کی علت زینت صلوۃ ہے، نہ کہ مخالفت یہود و نصاریٰ، لیکن الدر المنثور فی التفسیر المأثور کی ان تمام روایات کی صحت پر کلام ہے، بلکہ ان میں سے بیشتر روایات تو انتہائی ضعیف ہیں، واللہ اعلم ۱۲ مرتبہ عنہ

کے تحت ایک حدیث نقل کی ہے: ”عن ابی ہریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
خذوا زینۃ الصلوۃ، قالوا ما زینۃ الصلوۃ؟ قال البسوا نعالکم فصلوا فیہا“ جس معلوم
ہوتا ہے کہ صلوۃ فی النعال کا حکم بغرض زینت ہونے کی مخالفت یہود کی وجہ سے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ماہذا ابن حجرؒ نے اس حدیث کو کامل ابن عدیؒ اور ابن مردودہؒ کے حوالہ
سے نقل کر کے لکھا ہے کہ ”حدیث ضعیف جداً“ (معارف السنن ص ۴۲ ج ۴) اور قاسمیؒ شوکانیؒ
نے اسے ”الفوائد المجموعۃ فی الاحادیث المیسرۃ“ (ص ۲۴ ج ۱) میں ابن عدیؒ، عقیلیؒ، ابن حبانؒ اور
خطیب بغدادیؒ کے حوالہ سے نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ ابن عدیؒ اور ابن حبانؒ کی سندیں کذاب ہیں، لہذا اس
سے استدلال درست نہیں۔ واللہ اعلم۔

باب ما جاء فی القنوت فی صلوۃ الفجر

قنوت فی الصلوۃ کی تین صورتیں ہیں :-

قنوت فی الوتر، قنوت فی صلوۃ الفجر دائماً، قنوت نازلہ،

قنوت وتر کا بیان انشاء اللہ ابواب الوتر میں آئے گا، قنوت فی صلوۃ الفجر کے بارے میں
فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ فجر کی نماز میں رکوع ثانی کے بعد
قنوت پورے سال مشروع ہے، پھر امام مالکؒ کے نزدیک اس کا فقط انتخاب ہے، جبکہ امام شافعیؒ
اس کی سنیت کے قائل ہیں۔

اس سلسلہ میں حنفیہ و حنبلیہ کا مسلک یہ ہے کہ عام حالات میں قنوت فجر مستنون نہیں،
البتہ اگر مسلمانوں پر کوئی عام مصیبت نازل ہو گئی ہو اس زمانہ میں فجر میں قنوت پڑھنا مستنون
ہے جسے قنوت نازلہ کہا جاتا ہے،

شوافع وغیرہ کا استدلال حضرت برار بن عازبؓ کی حدیث باب اسے ہے ”ان النبی صلی
اللہ علیہ وسلم کان یقنت فی صلوۃ الصبح والمغرب“ نیز ان کا استدلال انفس کی روایت

سے وہم راہی الشوافع یقننون فی الفجر بعد الركوع فی جمیع السنۃ رافعیؒ ایضاً ہم، لکن الامام بقرہ والمقدرون یؤمنون
علیہ حتی اذا رسل الی قولہ ”فانک نفسی ولا نفسی علیک“ خافت الامام واخذوا المقدرون بانفسہم فی القراءة کذا فی التکرار
(رج اص ۱۷۷) ۲ مرتب تجاوزا منہ عن ذمہ و معانیہ

۱۳ گویا اسلئے کہ اس دایت پر عمل کرتے ہیں اور صلوۃ مغرب میں اس دایت پر عمل کو چھوڑ دیتے ہیں اور مغرب کے
حق میں اسے منسوخ مانتے ہیں یا پھر یہ حدیث ان کے نزدیک بھی قنوت نازلہ سے متعلق ہو کما عند الحنفیہ ۲ مرتب عفی عنہ

سے بھی ہے ”ما زال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقنت في الفجر حتى فارقت الدنيا“ شوافع کی ایک دلیل بخاری شریف میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے: ”لأننا اقربكم صلوة برسول الله صلى الله عليه وسلم فكان ابو هريرة يقنت في الركعة الأخيرة من صلوة الصبح“ اور شوافع کے مسلک پر صریح ترین حدیث ابن ابی فدیک کی حدیث ہے جو عبد اللہ بن سعید المقبری عن ابیہ عن ابی ہریرہ کے طریق سے مروی ہے، ”قال كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا رفع رأسه من الركوع من صلوة الصبح في الركعة الثانية رفع يديه فيردء عورف من الله عاء اللهم اهدني فيمن هديت اجمع“

۵۷ سنن ارقطی (ج ۲ ص ۳۱) کتاب الوتر باب سفة القنوت فی بیان موضع ۱۲ مرتب
 ۵۸ بخاری شریف میں کوئی روایت احقر کو اپنی ناقص تلاش سے مذکورہ الفاظ کے ساتھ مل سکی، البتہ بخاری شریف (ج ۱ ص ۹، ۱۰، ۱۱، باب بلا ترجمہ) ہی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے ”لاقرئ بصلوة النبي صلى الله عليه وسلم (امی لا تینکم ہا شبہ صلوة النبي صلى الله عليه وسلم وبالقرب من صلوة، مرتب) فكان ابو هريرة يقنت في الركعة الآخرة من صلوة الظهر و صلوة العشاء و صلوة الصبح بعد ما يقول سمع الله من حمده فيدعو للمؤمنين بلعن الكفار“ اور علامہ نظیر اسماعیل نے انشاء اللہ (ج ۶ ص ۶۲ و ۶۳) باب اخفاء القنوت فی الوتر و ذکر الفاظہ وان القنوت فی الفجر لم یکن لالنازلة میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ”فیہ حکایة لصلوة النبي صلى الله عليه وسلم التي كانت عند النازل بدليل قوله ”ولعن الكفار والقنوت بلعن الكفار لم یکن اتباعاً لما فی حدیث المتن قال ابو هريرة و اصرح رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم فلم يدع لهم فذكرت له ذلك فقال اوما تراهم قد قدموا ام قد تقدم في كلام الجازمی ان القنوت باللعن على الكفار لا يقول الشافعی بدوامه ایضاً فزعم حمل حدیث ابی سلمة عن ابی ہریرہ علی حکایة الصلوة عند النازل فحسب“ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۲۰۶) باب الدلیل علی انہ یقنت بعد الركوع) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک روایت ہے ”تفریباً انہی الفاظ کے ساتھ مروی ہے جن الفاظ کے ساتھ استاد محترم کی تقریر میں مذکور ہے ”یعنی“ واللہ لانا اقربکم صلوة الخ“ لیکن اس کے آخر میں ”فیدعو للمؤمنين بلعن الكافرين“ کے الفاظ اس کو بھی قنوت نازلہ سے متعلق قرار دے رہے ہیں واللہ اعلم ۱۲ رشید شریف تجار اللہ عن اللہ و معائبہ،
 ۵۹ فتح القدیر (ج ۱ ص ۳۰۶، طبع المکتبۃ الکبریٰ الامیریۃ بمصر) باب صلوة الوتر ۱۲ مرتب عفی عنہ

حنفیہ و حنابلہ کا ایک استدلال حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت سے ہے، "لم یقنت
النبی صلی اللہ علیہ وسلم الا شہراً لم یقنت قبلہ ولا بعدہ"؛ فوائد نے اس حدیث کو
ابو حمزہ قصاب کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے، اور ان کے بارے میں کہلے کہ وہ کثیر الوہم تھے،
حنفیہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ حدیث خود امام ابو حنیفہؒ نے حماد عن ابراہیم
عن علقمہ عن عبد اللہ بن مسعودؓ کی سند سے روایت کی ہے، اور یہ سند بے غبار ہے،
پھر حضرت ابن مسعودؓ کی روایت کی تائید حضرت انسؓ کی روایت سے بھی ہوتی ہے، فرماتے ہیں،
"انما قنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی صلوٰۃ الصبح شہراً یدعو علی رعل ذکوان"
اور خطیب نے اس حدیث کو قیس بن ربیع عن ماسم کے طریق سے اس طرح روایت کی ہے، "قلنا
لانس ان قومنا یزعمون ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یزل یقنت فی الفجر فقال
کذبوا انما قنت شہراً واحداً یدعو علی حتی من احياء المشرکین،

نیز حضرت انسؓ ہی کی ایک دوسری روایت سے بھی حضرت ابن مسعودؓ کی روایت کی

۱۷ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۲۰) باب القنوت فی صلوٰۃ الفجر وغیرہا، حدیث ابن سلیم قال ثنا ابو غسان قال
ثنا شریک عن ابی حمزہ "عن ابراہیم عن علقمہ عن عبداللہ ۱۲ مرتب عنہ

۱۸ امام ابو حنیفہؒ کی روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے، "عن عبداللہ بن مسعود ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یقنت
فی الفجر قط الا شہراً واحداً لم یقبل ذلک لا بعدہ وانما قنت فی ذلک شہراً یدعو علی ناس من المشرکین، انظر فتح القدیر (ج ۱ ص ۱۲۰)
واعلاء السنن (ج ۱ ص ۶۶) باب اخفاء القنوت فی الوتر و ذکر الفاظہ وان القنوت فی الفجر لم یکن الا للنازلة ۱۲ مرتب
۱۹ کذا قال الشیخ ابن الہمام فی الفتح (ج ۱ ص ۱۳۰) ۱۲ مرتب عنہ

۲۰ مصنف ابن شیبہ (ج ۲ ص ۲۱۰) من کان لا یقنت فی الفجر ۱۲ مرتب

۲۱ علامہ مظہر احمد عثمانیؒ اعلاء السنن (ج ۶ ص ۵۸) میں باب اخفاء القنوت فی الوتر و ذکر الفاظہ الخ کے تحت
اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں، "وقیس ان کان ضعیفاً لکنہ لم یتیم بکذب ام کذا فی التلخیص الجیرو قال
ابن قیم فی زاد المعاد وقیس ان کان یحییٰ ضعیفاً فقد وثقہ غیرہ ام قلت ہو حسن الحدیث ۱۲ مرتب عنہ

۲۲ رواہ الخطیب ابغدادی فی کتابہ فی القنوت، کذا فی نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۱۳۰) باب صلوٰۃ الوتر، نیز اسی مقام پر
علامہ زلیعیؒ نے صحیح ابن حبان کے حوالہ سے حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک حدیث ذکر کی ہے جو حضرت انسؓ کی مذکور حدیث کا
مفہوم بیان کرتی ہے، "عن ابراہیم بن سعد عن الزہری عن سعید ابی سلمۃ عن ابی ہریرۃ قال کان رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم لا یقنت فی صلوٰۃ الصبح الا ان یدعو لقوم ادعی قوم" صاحب تنقیح نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، نیز

”تاہم یہی ہے، ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یقنت الا اذا دعی لقوم اودعی علی قوم“ صاحب تنقیح التحقیق نے اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے، (کما سترح الزیلعی فی کتابہ (ج ۲ ص ۱۳۰، ۱۳۱ مرتب)

حنفیہ کی ایک اور دلیل اگلے باب میں حضرت ابو مالک شجعی کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں ”قلت لا ابی یا ایت انک قد صلیت خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر وعمر وعثمان وعلی بن ابی طالب ھمنا بالکوفة نعوا من خمس سنین اکانوا یقنتون؟ قال ای بنی محمدؐ“

رہے شوافع وغیرہ کے ادلہ تو جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ قنوت نازلہ پر محمول ہے اور لفظ ”کان“ استمرارِ درامی پر دلالت نہیں کرتا، جیسا کہ علامہ نوویؒ نے شرح مسلم میں متعدد مقامات پر اس کی تصریح کی ہے، اور حضرت انسؓ کی حدیث ”ما زال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقنت فی الفجر الخ“ اور وہ تمام روایات جن میں معمولاً آپؐ کی طرف قنوت فجر منسوب ہے سوان میں قنوت سے مراد طولِ قیام ہے نہ کہ قنوت معروف، اور بخاری میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ”لانا اقر بکم صلوة برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فکان ابو ہریرۃ یقنت الخ“ یہ روایت موقوف ہے ”فلا حجة فیہ“۔ باقی رہی ابن ابی ذک

(بقیہ حاشیہ گذشتہ) حافظ ابن حجرؒ نے بھی اس کی تفسیر کی ہے، چنانچہ حاشیہ نصب الرایۃ بغیۃ الأملی فی تخریج الریثی میں ہے: ”حدیث ابن جابر، قال الحافظ فی الدایۃ (ص ۱۱۷) بعد ما ذکر الحدیث: وعند ابن خزمیۃ عن انسؓ مثله واسناد کل منہا صحیح ام رشید اشرف نفعہ اللہ بعلومہ وعلیہ ما ینفعہ۔“

۱۔ باب فی ترک القنوت ص ۱۷۹، یہ روایت ترکِ قنوت فی الفجر سے متعلق ہے جسکی دلیل یہ ہے کہ یہی روایت سنن ابی داؤد میں بھی آئی ہے جہیں ”فکانوا یقنتون فی الفجر“ فقال: ای بنی محمدؐ کے الفاظ آئے ہیں ”ویدیحہ (ص ۱۷۷) السہو فی الصلاة، باب ما جاز فی القنوت فی صلاة الفجر ۱۳ مرتب عاقاہ اللہ علیہ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۳۹) باب صفة القنوت الخ ۱۳ مرتب

۲۔ دلائل ان صلوة الصبح اطول الصلوات قیاماً، اور قنوت قیام کے معنی میں بھی آیا ہے، چنانچہ پیچھے باب ما جاز فی طول القیام فی الصلوة کے تحت حضرت جابرؓ کی حدیث گزر چکی ہے ”قال قیل للنبی صلی اللہ علیہ وسلم ای الصلوة افضل؟ قال طول القنوت“ اس حدیث میں جہور کے نزدیک طولِ قنوت سے مراد طولِ قیام ہے، لہذا اب حضرت انسؓ کی روایت کا مطلب یہ ہو گا ”ما زال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یطوّل القیام فی الفجر حتی فارق الدنیا“ مرتب معنی منہ۔ حضرت ابو ہریرہؓ کی مذکورہ روایت اور اس کے جواب سے متعلق کلام پیچھے حاشیہ میں گزر چکا ہے، ۱۴ مرتب

کی روایت سدرہ ضعیفہ، لضعف عبد الله المقبري بمانبته عليه ابن الهمام في الضعيف
خلاصہ یہ کہ شوافع کے پیش کردہ دلائل یا تو سداً ہیج نہیں، یا وہ قنوت نازلہ پر محمول ہے، یا پھر
ان میں قنوت سے مراد عام قنوت پڑھنا نہیں، بلکہ طویل قیام مراد ہے، پھر بعض احناف نے شوافع کو
جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ قنوت فی الفجر منسوخ ہے، اور حضرت ابن مسعودؓ کی روایت اس کے لئے
ناسخ ہے، لیکن جواب محل نظر ہے، واللہ اعلم۔

قنوت نازلہ | قنوت نازلہ ہمارے نزدیک صرف فجر کی نماز میں مستنون ہے، اور امام
شافعیؒ کے نزدیک پانچوں نمازوں میں، امام شافعیؒ کا استدلال حضرت

۱۵ (رج اس ۳۰۷) فقال: والجواب، أولاً أن حديث ابن أبي ذريك الذي هو الحسن في مطلوبهم ضعيف فانه لا يحتج
بعبد الله هذا، انتهى۔ نیز خود حافظ ابن حجرؒ تلخیص الجیر (ج ۱ ص ۲۴۹، تحت رقم الحديث ۲۴۷) میں
مستدرک حاکم کے حوالہ سے عبد اللہ بن سعید المقبری کی مذکورہ روایت نقل کر کے لکھتے ہیں "قال المحاکم "صحیح"
ولیس کما قال فهو ضعيف لاجل عبد الله فلو كان ثقة لكان الحديث صحيحاً الخ ۱۲ ریشا شرف سیفی عفی عنه
۱۶ وما اجاب بعض علماءنا من ان قنوت الفجر منسوخ فغير معتبر به لان النبي صلى الله عليه وسلم اسما امر بترك
الدعاء عليهم لانه كان على خلاف قانون رحمة ولما كان المقدر على اكثرهم هو الاسلام في وقتهم فنهاه الله تعالى عن ذلك
لالترك القنوت في الفجر كيف لم لو كان الامر كذلك لم يجر القنوت عندنا في النازلة ايضا مع انه مذهبه على
خلاف ذلك، ۱۳ كذا في الكوكب الدرري (ج ۱ ص ۱۷۷) مرتب عفا الله تعالى عنه

۱۷ اعلم ان الكلام في قنوت النوازل في مواضع

الاول، ان محله صلوة الفجر خاصة ام الجهرية او الصلوات كلها،

الثاني، كونه بعد الركوع او قبله،

الثالث، كونه سرّاً او جهرّاً،

الرابع، هل يقنت المؤمن او يؤمنون؟

الخامس، هل يؤمنون سرّاً او جهرّاً؟

السادس، هل ترفع الايدي قبله ام لا؟

السابع، هل يكبر ام لا؟

الثامن، هل يضع اليدين حال قراءته ام يرسلهما؟

برابر بن عازبؓ کی حدیث باب سے ہے: "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقنت فی
صلوة الصبح والمغرب"

حقیر یہ کہ جسے میں کہ بیشتر روایات، صلوٰۃ فجر میں قنوت، نازلہ پڑھنے سے متعلق ہیں، لہذا
سنیت ابنی سے ثابت ہوئی، البتہ ہمیشہ باب یا اس جیسی (معدودے چند) روایات سے جواز ثما
ہو سکتا ہے اور اس کے ہم منکر نہیں، واللہ سبحانہ، وقرانی اعلم،

آل س، بل یرفع الیدین حال قراءتہ کر فہما فی الدعاء خارج الصلوٰۃ ؟
العاشر، بل القنوت عند النازلہ مشروع عندنا أم لا ؟

فان اردت الاطلاع عن کل من ہذہ الاسئلة والتوسع فی ہذہ المباحث فطالع "اعلاء السنن (ج ۶ ص ۶۸)
ص ۲، (الی ص ۸)، تمہ فی بقیۃ احکام قنوت النازلہ، تحت باب اخفاء القنوت، فی الوتر و ذکر القائلہ وان یقنت
فی یحرم یکن الا للنازلہ، ۱۲، رشید شاہ بخاری عن زللہ ومعانیہ،

۱۵ نیز امام شافعیؒ کا ایک استدلال حضرت ابوہریرہؓ کی اس روایت سے بھی ہے جس میں ظہر، عشاء اور فجر کا ذکر
ہی، حدیث ابو سلمہ بن عبدالرحمن نا ابوہریرہؓ قال قال رسول اللہ لا قرن بکم صلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال نکان ابوہریرہؓ
یقنت فی الركعة الآخرة من صلوٰۃ الظهر و صلوٰۃ العشاء الآخرة و صلوٰۃ الصبح فیدعو للمؤمنین و یلعن الکافرین یسنن
ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۰۳) باب القنوت فی الصلوات چونکہ حضرت برابر بن عازبؓ کی حدیث باب المغرب کا
بھی تذکرہ ہو اس طرح ان دونوں روایتوں کے مجموعہ سے فجر، ظہر، مغرب اور عشاء میں قنوت نازلہ کا اثبات
ہو جاتا ہے، — نیز امام شافعیؒ کا ایک استدلال حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے بھی ہے جس میں
پانچوں نمازوں کا تذکرہ ہے، عن ابن عباسؓ قال قنت، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شہراً متتابعاً فی الظهر والعصر
والمغرب والعشاء و صلوٰۃ الصبح و بکل صلوٰۃ اذا قال سمع اللہ من حمدہ من الركعة الآخرة یدعو علی اخیار من بنی سلیم
علی رغل و ذکوان و عیینہ و یؤمن من خلفہ، سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۰۳) باب القنوت فی الصلوات، مذکور دونوں
روایات سے متعلقہ تفصیل اعلاء السنن (ج ۶ ص ۶، ۷، ۸)، میں تمہ فی بقیۃ احکام قنوت النازلہ کے عنوان
کے تحت مطالعہ فرمائیں، ۱۲ رشید اشرف سیفی عفی عنہ

۱۷ البتہ بعض احناف اس کے قائل ہیں کہ قنوت نازلہ اولاً تمام نمازوں میں مشروع و سنوا، تھا، بعد میں
فجر کے سوا تمام نمازوں میں اس کی مشروعیت منسوخ ہو گئی، اس کی تائید سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۳۹)،
باب صفة القنوت و بیان موضعہ رقم الحدیث ۱۷۱ میں حضرت انسؓ کی روایت سے ہے، جو عبید اللہ
ابن موسیٰ حدثننا ابوہریرہؓ عن الریح بن انس کے طریق سے مروی ہے، "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم

بَاب مَا جَاءَ فِي السَّجْلِ لِعِطْسٍ فِي الصَّلَاةِ

صلیت خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فعطست فقلت: "الحمد لله
حمد اکثر أطیباً مبارکاً فیہ مبارکاً علیہ کما یحب ربنا ویرحمنا"، فلما صلی
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انصرفاً فقال: "من المتکلم فی الصلوة؟ الخ"
وفی آخر الحدیث "فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: والذي نفسی بیدہ
لقد ابتدأ بها بضعة وثلاثون ملکاً ایہد یصعد بہا" اس پر امت کا اتفاق ہے کہ
چھینک پر اپنے دل میں "الحمد لله" کہنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی اور نہ ہی اس میں کوئی گناہ
ہے، اسی طرح اگر زبان سے الحمد لله کہے تب بھی مفتی یہ قول کے مطابق نماز فاسد نہیں ہوتی،
لیکن یہ امر بھی متفق علیہ ہے کہ عا طس کے لئے نماز میں زبان سے الحمد لله کہنا پسندیدہ نہیں لیکن
اس کے برخلاف روایت باب سے پسندیدگی معلوم ہوتی ہے۔ حضرت شاہ صاحب نے اس کا
یہ جواب دیا ہے کہ کسی عمل کا استحباب محض کسی جزئی واقعہ سے ثابت نہیں ہو سکتا یا مخصوص حکم
تمام امت کا تعامل اس کے خلاف رہا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس روایت کے کسی طریق میں
(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) قنت شہرا یدعو علیہم ثم ترکہ واما فی الصبح فلم یزل یقنت حتی فارق الدنیا۔ لفظ
النیا بلوری۔ ومعنی الحدیث عندنا ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یزل یقنت عند النازلۃ حتی فارق الدنیا کما یبدل
علیہ لفظ "یدعو علیہم"۔

نیز علامہ ظفر احمد عثمانی قدس اللہ سرہ "اعلام السنن" (ج ۶ ص ۷۴) میں تحریر فرماتے ہیں: "ثم نظرنا فی افعال
الصحابۃ فوجدناہم قننوا بعد وفاتہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الغفر فخرج جانب شرعیۃ عند النازلۃ علی نسخہ مطلقاً وکن لم یشیت عنہم
ذالک الا فی الغفر فحب فعلنا ان القنوت فیما سوا ما من الصلوات منسوخۃ مطلقاً والا لقننوا فیما سوا الا فیما یرتب غفر اللہ لہ
عبدالرزاق عن الثوری عن منصور عن ابراہیم قال: انرا عطست وانت تصلی فاحمد فی نفسك ۱۲ مصنف عبدالرزاق
(ج ۲ ص ۳۲۱ رقم ۳۵۷۵) باب العطاس فی الصلوة ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۵ قال الشيخ البوری رحمہ اللہ فی معارف السنن (ج ۳ ص ۲۶) ولم اقف علی ہذا الطریق اللهم الا ما ورد فی حدیث
ابی ایوب عند الطبرانی، وفیہ: "فکت الرجل وراى انہ قد یجم من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی شئ کرہ، فقال
من ہو؟ فانه لم یقل الا صواباً۔ فقال الرجل: انا یا رسول اللہ! قلتہا رجوبہ الخیر اھ" ذکرہ فی العنتج،

جو ہمیں معلوم نہیں کوئی کلمہ ناپسندیدگی پر دلالت کرتا ہو ورنہ یہ بات بہت بعید ہے کہ پوری امت کا کوئی فرد بھی اسے پسندیدہ قرار نہ دے، رہا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اس پر پسندیدگی کا اظہار سو وہ درحقیقت اس کلمہ کی فضیلت کا بیان ہے نہ کہ اس عمل کی فضیلت کا، لہذا یہ حدیث زیادہ سے زیادہ جواز پر محمول ہے۔

رہی تشییت عا طس یعنی کسی چھینکنے والے کو رحمت کی دعا دینا تو یہ بالاتفاق مفسد صلوٰۃ ہے کیونکہ یہ کلام ناس میں داخل ہے۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُحْدِثُ بَعْدَ الشَّهَادَةِ

اذا احدث یعنی الرجل وقد جلس في آخر صلوٰۃ قبل ان يسلم فقد جازت صلوٰۃ، یہ حدیث سلام کے رکن صلوٰۃ نہ ہونے میں حنفی کی مستدل ہے، لیکن یہاں یہ بات بھی ذہن میں رہنی چاہئے کہ حنفیہ کے نزدیک بھی سلام چونکہ واجب ہے اس لئے صورت مذکورہ فی الحدیث میں نماز واجب الاعادہ ہے گی البتہ اگر بغیر عمد کے حدث طاری ہوا ہو تو وضو کر کے بنکر تے ہوئے سلام پھیر دینا کافی ہوگا اعادہ صلوٰۃ کی حاجت نہ ہوگی۔

حدیث باب کو امام ترمذی نے عبد الرحمن بن زیاد افریقی کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے لیکن درحقیقت وہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں جہاں بعض حضرات نے ان کی تضعیف کی ہے وہاں بعض نے

لے ولكن لو قال لنفسه: يرمك الله يا نفسي، لا تضد لانه لم يكن خطا بالفسيره فلم يعتبر من كلام الناس كما في البحر، انظر معارف السنن (ج ۲ ص ۲۵) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۷ ذہب بعض الی ظاہر حدیث الباب فقال: تمت صلوٰۃ بهذا المصلى من غير كراهية وذہب ابی حنیفہ ان من سبقت المحدث بعد الشہادۃ يجب علیہ ان یوضأ ویبني ثم یسلم من احدث عمداً فيجب علیہ ان یعيد الصلوٰۃ. كذا في معارف السنن (ج ۲ ص ۳۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۸ واضح ہے کہ شافعیہ وغیرہ کے نزدیک سلام فرض ہے، ان کا استدلال "وتحليلها التسليم" (ترمذی ج ۱ ص ۵۵) باب ما جاء في تحريم الصلوٰۃ وتحليلها ۹ سے ہے اور اس سے متعلقہ بحث

"درم ترمذی ج ۱ ص ۳۹۵" میں گندجکی ہے، فلیراجع ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۹ یعنی بن سعید القطان و احمد بن حنبل ۱۲ مرتب عفی عنہ

ان کی توثیق بھی کی ہے لہذا یہ حدیث کم از کم ”حسن“ ضرور ہے اور حنفیہ کا سلام کے رکن نہ ہونے پر اس سے استدلال کرنا درست ہے واللہ اعلم۔

بَاب مَا جَاءَ إِذَا كَانَ الْمَطَرُ فَالصَّلَاةُ فِي الرَّحَالِ

کنامع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فاصابنا مطر فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم من شاء فلیصل فی رحلہ ، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ بارش ترک جماعت کے اعذار میں سے ہے ، البتہ کتنی بارش عذر بن سکتی ہے ؟ اس کی کوئی تفصیل حدیث میں بیان نہیں کی گئی۔ چنانچہ فقہا کرامؒ نے فرمایا ہے کہ اس میں مبتلی بہ کی رائے کا اعتبار ہے ، جب بارش اتنی ہو جائے کہ مسجد تک جانا متعذریا سخت دشوار ہو جائے تو گھر میں نماز پڑھ لینا جائز ہے۔ اگرچہ موطا امام محمدؒ میں اس حدیث کے تحت لکھا ہے کہ افضل پھر بھی جماعت ہے۔

اس موضوع پر ایک جملہ حدیث کے طور پر مشہور ہے : اِذَا بَتَلْتَ النِّعَالَ فَالصَّلَاةُ فِي الرَّحَالِ۔ لیکن حافظ ابن حجرؒ تلخیص میں فرماتے ہیں کہ یہ حدیث مجھے کتب حدیث میں کہیں نہیں ملی ، البتہ علامہ ابن اثیرؒ نے النہایہ میں (لفظ ”نعل“ اور ”رحل“ کے ذیل میں) اسے بطور حدیث ذکر کیا ہے۔

۱۱ کیسی بن معین و احمد بن صالح و یعقوب بن سفیان و غیریہم ، بلکہ تہذیب میں خود امام ترمذی سے منقول ہے ۔ و رأیت محمد بن اسماعیل یقوی امرہ و یقول ہو مقارب الحدیث (معارف السنن ج ۲ ص ۳۲) ۱۲ مرتب غنی عنہ

۱۳ پھر خاص طور سے جبکہ اس حدیث کو تعدد طرق کی بنا پر بھی قوت حاصل ہو رہی ہے ، ان طرق متعددہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۳۴) باب السلام فی الصلوٰۃ بل ہو من فروضہا ومن مستنبہا ۱۴ مرتب غفر اللہ لہ و لوالدہ ۔

۱۵ علامہ زبوریؒ معارف السنن (ج ۲ ص ۳۶) میں اس حدیث کے بارے میں لکھتے ہیں ”غریب بہذا اللفظ لم أقف علیہ فی الصحاح و لافی زوائد البیہقی و لافی کثر العمال و لافی مسند احمد غیر ات ابن الاثیر فی النہایہ (ج ۲ ص ۷۷) ، یقول فی مادۃ ”رحل“ و فیہ ”اِذَا بَتَلْتَ النِّعَالَ فَصَلُّوا فِي الرَّحَالِ“ و مثله فی مادۃ ”نعل“ (ج ۲ ص ۱۶) و کذا ذکرہ فی اللسان (ج ۱ ص ۱۹۲) فی مادۃ ”نعل“ ۱۲ مرتب غنی عنہ ۔ ۱۶ (ج ۲ ص ۳۱) رقم ۵۶۵ کتاب صلوٰۃ الجماعۃ ۱۲ مرتب

البہ ابن ماجہ (ص ۶۶ و ۶۷) باب الجماعة فی اللیلۃ المطیرۃ میں ایک حدیث حضرت ابوالملیمؓ سے مروی ہے: "لقد رأیتنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم الحدیبیۃ وأصابتنا سماء لم تبزل أسافلنا، فنادی منادی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: صلوا فی رحالکم، ہو سکتا ہے کہ یہ حدیث اس مشہور جملے کا منشاء ہو۔ اور اس حدیث سے اگرچہ بہت معمولی بارش میں بھی صلاۃ فی الرحال کا جواز معلوم ہوتا ہے، لیکن یہاں احتمال ہو کہ بارش کے تیز ہونے کے آثار ہوں، اور نماز کے وقت میں دیر ہو، اس لئے آپؐ نے پہلے سے یہ اعلان کر دیا ہو، کیونکہ تیز بارش میں اعلان کرنا بھی مشکل ہوتا۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

باب ماجاء فی الصلوۃ علی الدابة فی الطین المطر

اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ نفلی نماز دابہ پر علی الاطلاق جائز ہے، خواہ اترنا ممکن ہو یا نہ ہو، نیز اس پر بھی ائمہ اربعہ متفق ہیں کہ جب اترنا کسی عذر کی وجہ سے متعذر ہو تو فرض نماز بھی دابہ پر افراد ادا جائز ہے۔ عذر مثلاً یہ ہو سکتا ہے کہ اترنے میں جان مال یا آبرو کا خوف ہو، یا بارش کی وجہ سے کچھ اتنا ہو کہ چہرہ لٹ پٹ ہو جانے کا اندیشہ ہو، اور کوئی جائے نماز وغیرہ بچھانے سے اس کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو، لیکن محض معمولی بھیگ جانے کا خوف عذر نہیں۔

البہ غدر کی صورت میں امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مذہب یہ ہو کہ دابہ پر نماز افراد ادا پڑھی جائے گی، باجماعت پڑھنا جائز نہیں، الا یہ کہ امام اور مقتدی دونوں ایک ہی جانور پر سوار ہوں۔ شیخین صلوۃ الخوف سے متعلق قرآن کریم کی آیت **فَإِنْ خِفْتُمْ فِرْجَآلًا أَوْ رُكْبَانًا** سے استدلال کرتے ہیں۔ کیونکہ ایک دوسری آیت **وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ** (خوف میں) جماعت سے متعلق ہے، لہذا یہ آیت یعنی **فِرْجَآلًا أَوْ رُكْبَانًا** افراد کی حالت سے متعلق ہوگی۔ نیز عقلاً بھی اتحاد مکان کے بغیر اقتدار

۱۔ سورۃ بقرہ آیت ۲۳۹ - ۱۲ مرتب

۲۔ سورۃ نسا آیت ۱۰۲ - ۱۲ مرتب

۳۔ اور ترجمہ و مطلب یہ ہوگا، "پس اگر دو آدمی پیادہ یا سوار، یعنی اگر تمہیں باقاعدہ (باقی صفحہ آئندہ)

درست نہیں ہو سکتی ہے۔

لیکن ائمہ ثلاثہ اور امام محمدؒ کے نزدیک وجہ جماعت سے بھی نماز پڑھی جاسکتی ہے۔ ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے جس کے الفاظ یہ ہیں کہ : انہم كانوا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فانتهوا الى مضيق فحضرات الصلوة فمطر والسماء من فوقهم والبلية من اسفل منهم فادرك رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو على راحلته فتقدم على راحلته فصلى بهم يومئذ اياماء اس میں صلی بہم نماز باجماعت پر دلالت کر رہا ہو شیخین کی طرف سے اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ اول تو اس حدیث کی سند میں رواری شکم فیہ میں ایک عمر بن الریح جن کو بعض محدثین نے ضعیف کہا ہے، دوسرے غزو بن عثمان جو مستور الحال ہیں کافی التقرب الان بن حبان نے انکو توثیق کی ہے اس کا اعتبار اس لئے نہیں کہ ابن حبان کے نزدیک مجہول راوی بھی ثقہ ہوتے ہیں لکنا مر فی المقدمہ۔ لہذا اگرچہ علامہ نووی نے اس حدیث کو حسن قرار دیا ہے، لیکن یہ اس درجے کی نہیں ہے کہ اس کی بناء پر آیت قرآنی یا اصول کلیہ کو ترک کیا جائے۔

دوسرے اس حدیث کی ایک صحیح توجیہ بھی ممکن ہے، اور وہ یہ کہ آپؐ کا آگے بڑھنا بطور امامت نہیں تھا، بلکہ صحابہ کرام نے ادب کے لحاظ سے آپؐ کو انفراد نماز پڑھنے میں بھی آگے لکھا، اور صلی بنا کا مطلب امامت کرنا نہیں، بلکہ ساتھ نماز پڑھنا ہے۔ جہاں تک بغیر امامت کے آگے بڑھنے کا تعلق ہے، اس کی ایک نظیر فتح القدیر میں یہ مسئلہ ہے کہ سجدہ تلاوت میں مسنون یہ ہے کہ تلاوت کرنے والا آگے کھڑا ہو اور سامعین پیچھے، حالانکہ یہاں اقتدار کا کوئی سوال نہیں اور صلی بنا کی جو تاویل کی گئی ہے کہ اس سے صلی معنا مراد ہے، اس کی کچھ نظائر حضرت شاہ صاحبؒ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) جماعت کے ساتھ نماز پڑھنے میں کسی شخص وغیرہ کا اندیشہ ہو تو کھڑے کھڑے یا سواری پر چڑھے چڑھے جس طرح ہو سکے نماز پڑھ لیا کرو، لہذا "رجالا اور کبانا" کا حکم اس حالت میں ہوگا جو حالت، حالت جماعت کے علاوہ ہوگی واللہ اعلم ۱۲ مرتبہ تجافذ اللہ عن زللہ ومعائبہ۔

۱۱ علاوہ ازیں دوسری نصوص سے بھی امامت و اقتدار میں اتحاد مکان کی شرطیت پر دلالت ہوتی ہے، اور اگر امام و مقتدی علیحدہ علیحدہ سواریوں پر ہوں تو اتحاد مکان باقی نہیں رہتا۔ ۱۲ مرتبہ عفی عنہ

۱۳ (ج ۱ ص ۳۹۲) باب سجود التلاوة قبیل باب صلاة المسافر ۱۲ مرتبہ عفی عنہ

نے پیش کی ہیں۔ مثلاً صحیح مسلم میں تبوک سے واپسی پر حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ کی امامت کا واقعہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو طہارت میں دیر ہو گئی تو حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ نے امامت کرائی، آپؐ اور حضرت مغیرہ بن شعبہؓ تشریف لائے تو ایک رکعت ہو چکی تھی۔ اس واقعے میں مسلمؐ ہی کہ آپؐ نے امامت نہیں کرائی، بلکہ حضرت عبدالرحمنؓ ہی امامت فرماتے رہے، اور آپؐ نے بطور مسبوق نماز پڑھی۔ لیکن صحیح مسلمؐ کے ایک طریق میں حضرت مغیرہ بن شعبہؓ فرماتے ہیں: ”شعۃ صلی بنا“ یہاں اس جملے کے سوائے صلیٰ معنا کے کوئی اور معنی نہیں ہو سکتے۔ یہی توجیہ حدیث باب کی بھی ہو سکتی ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِجْتِهَادِ فِي الصَّلَاةِ

صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى انْتَفَخَتْ قَدَمَاهُ فَقِيلَ لَهُ أَتُكَلِّفُ هَذَا وَقَدْ غَضِبْتَكَ مَا تَقْدَمُ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأْخُرُ؟ قَالَ أَفَلَا أَكُونُ عَبْدًا شَكُورًا؟

تنبیہ :- حدیث مذکور فی الباب اور اس سے متعلقہ مسئلہ کی شرح استاذ محترم دام اقبالہم کی تقاریر و امالی میں موجود نہ تھی مسئلہ کی اہمیت کے پیش نظر متعلقہ تشریح معارف القرآن و معارف السنن کی مدد سے تحریر کی جاتی ہے، واللہ الموفق والمعین۔ مرتب عفا اللہ عنہ۔
قولہ: ”وَقَدْ غَضِبْتَكَ مَا تَقْدَمُ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأْخُرُ“ یہاں ذنب سے کیا مراد ہے؟ اس میں راجح یہ ہے کہ اس سے خلافِ اولیٰ مراد ہے (لما ذکر فی العمدۃ ج ۲ ص ۶۰۱) عن بعض العلماء

۱۔ انظر الصحيح لمسلم (ج ۱ ص ۱۳۲) کتاب الطہارۃ، باب المسح علی الخفین - ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ حضرت مغیرہ بن شعبہؓ ایک روایت میں فرماتے ہیں: ”ثم ركب وركبت فانتهيتا الى القوم وقد قاموا في الصلاة يصلي بهم عبدالرحمن بن عوف وقد ركع بهم ركعة فلما احس بالنبي صلى الله عليه وسلم ذهب يتأخر فأومأ اليه صلى الله عليه وسلم فلما سلم قام النبي صلى الله عليه وسلم وقمت فركعتا الركعة التي سبقتنا“ مسلم (ج ۱ ص ۱۳۲) باب المسح علی الخفین ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ
۳۔ حدثنا اسحاق بن ابراهيم وعلی بن خشرم جميعاً عن عيسى بن يونس قال اسحاق اخبرنا عيسى بن يونس قال حدثنا الأعمش عن مسلم عن مسروق عن المغيرة بن شعبه قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ صحيح مسلم (ج ۱ ص ۱۳۳) باب المسح علی الخفین ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۴۔ وفيه اقوال أخر تجد في شفاء القاضي عياض في الباب الاول من القسم الثالث في فصل خاص كذا في معارف السنن (ج ۲ ص ۵۰) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

چنانچہ حضرت جنید بغدادیؒ کا مقولہ مشہور ہے " حسنات الابرا سیئات المقربین "۔

مسألة عصمة الانبياء عليهم الصلوة والسلام | یہاں عصمت انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کا مسئلہ زیر بحث آتا ہے، اس بارے میں تحقیق یہ ہے کہ انبیاء

علیہم الصلوٰۃ والسلام تمام گناہوں سے خواہ وہ چھوٹے ہوں یا بڑے، عمدہ ہوں یا سہوًا معصوم و محفوظ ہوتے ہیں چنانچہ ائمہ اربعہ اور جمہور امت کا اس پر اتفاق ہے۔ اور بعض لوگوں کا یہ کہنا کہ صغیرہ گناہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام سے بھی سرزد ہو سکتے ہیں جمہور امت کے نزدیک صحیح نہیں۔

وجہ یہ ہے کہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کو لوگوں کا مقتدا بنا کر بھیجا جاتا ہے اگر ان سے بھی کوئی کام اللہ تعالیٰ کی مرضی کے خلاف خواہ گناہ کبیرہ ہو یا صغیرہ صادر ہو سکے تو انبیاءؑ کے اقوال و افعال سے امن اٹھ جائے گا اور وہ قابل اعتماد نہ رہ سکیں گے اور جب انبیاءؑ ہی پر اعتماد اور اطمینان نہ رہے تو دین کا کہاں ٹھکانا ہے ؟

لیکن یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ قرآن کریم کی تو بہت سی آیات میں متعدد انبیاءؑ سے متعلق ایسے واقعات مذکور ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ان سے گناہ سرزد ہوا، پھر بعض اوقات اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان پر عتاب بھی ہوا اور بعض اوقات بغیر عتاب ہی کے درگزر کر دیا گیا۔ مثلاً حضرت آدم علیہ السلام، حضرت نوح علیہ السلام، حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت یونس علیہ السلام وغیرہم اگر انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام چھوٹے بڑے ہر قسم کے گناہوں سے معصوم و محفوظ ہوتے ہیں تو اس قسم کے واقعات کا کیا مطلب ہے ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ایسے واقعات کا حاصل باتفاق امت یہ ہے کہ کسی غلط فہمی یا خطا و نسیان کی وجہ سے کبھی کبھار ایسی لغزشوں کا صدور اگرچہ ان برگزیدہ ہستیوں سے بھی ہو جاتا ہے، لیکن کوئی پیغمبر جان بوجھ کر کبھی اللہ تعالیٰ کے کسی حکم کے خلاف عمل نہیں کرتا۔ غلطی اجتہادی ہوتی ہے یا خطا و نسیان کے سبب قابل معافی ہوتی ہے جس کو اصطلاح شرع میں گناہ نہیں کہا جاسکتا اور یہ سہو و نسیان کی غلطی ان سے ایسے کاموں میں نہیں ہو سکتی جن کا تعلق تبلیغ و تعلیم اور تشریع سے ہو البتہ ان سے ذاتی افعال اور اعمال میں ایسا سہو و نسیان ہو سکتا ہے۔

پھر چونکہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کا مقام نہایت بلند ہے اور بڑوں

لہ فذہبت الاشعریۃ الی تمویز صدور الصفاۃ من الانبیاء سہوا بعد النبوة ایضاً ونقل التقی السبکی عن الماتریدیۃ عدم

تجدید النبوة کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۵۰) ۱۲ مرتب علی عنہ

سے چھوٹی سی غلطی بھی ہو جائے تو بہت بڑی غلطی سمجھی جاتی ہے اس لئے قرآن کریم میں ایسے واقعات کو معصیت اور گناہ سے تعبیر کیا گیا ہے اور اس پر عتاب بھی کیا گیا ہے اگرچہ حقیقت کے اعتبار سے وہ گناہ ہی نہیں۔

فائدہ :- یہاں یہ بات ذہن میں رہے کہ اگرچہ تمام انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام مغفور و معصوم ہیں لیکن اگلی پچھلی تمام لغزشوں سے معافی و مغفرت کی خوشخبری دنیا میں صرف نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہی کو سنائی گئی۔ آپ کے سوا کسی اور نبی کو دنیا میں یہ بشارت نہیں دی گئی۔ اور اس اخبار میں حکمت یہ مقصود ہے کہ آپ قیامت کے دن شفاعت کبریٰ کے لئے (جو آپ کے ساتھ مخصوص ہوگی) آگے بڑھ سکیں۔ چنانچہ علامہ خفاجیؒ ”نسیم الریاض“ (ج ۲ ص ۱۷۰) میں لکھتے ہیں: ”قال ابن عبد السلام رحمہ اللہ تعالیٰ لم یخبر اللہ أحدًا من الانبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام بالمغفرة ولذا قالوا فی الموقف: نفسی نفسی اذہبوا الی محمد فقد غفر اللہ ما تقدم من ذنبہ وما تأخر“ (کذا فی معارف السنن ج ۲ ص ۵۱)

قولہ: ”افلا اکون عبدًا شکورًا“ علامہ زمخشری کے نزدیک یہاں ہمزہ استفہام (جو صدارت کلام کو چاہتا ہے) کے بعد اور فار (جو وسط کلام کا تقاضا کرتی ہے) سے پہلے جملہ محذوف نکلے گا اور تقدیر اس طرح ہوگی ”اأترب صلوٰتی فلا اکون عبدًا شکورًا“ جبکہ بعض حضرات کے نزدیک تقدیری عبارت اس طرح ہوگی ”افلا اکون عبدًا شکورًا بالکثار العبادۃ؟“ اس صورت میں ہمزہ استفہام انکاری نفی پر داخل ہوگا اور ثبوت کا فائدہ دے گا۔ اور مطلب یہ ہوگا کہ میں اکثر عبادت سے عبد شکور بننا پسند کرتا ہوں، واللہ اعلم

هذا البحث كله ماخوذ من معارف القرآن للمفتی الاعظم (ج ۱ ص ۱۹۵ و ۱۹۶)

ومعارف السنن (ج ۲ ص ۲۹ الی ص ۵۱) بتغیر و زیادة من المتبیین عفا اللہ عنہ

بَابُ مَا جَاءَ أَنْ أَوَّلَ مَا يُحَاجُّ بِهِ الْعَبْدُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الصَّلَاةُ

ان اول ما يحاسب به العبد الى اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ قیامت میں سب سے پہلے سوال نماز کا ہوگا، لیکن بخاری کتاب الرقاق میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے:

”اول ما يقضى بين الناس بالدماء“ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سب سے پہلے حساب خون کا ہوگا۔ اس ظاہری تعارض کو رفع کرنے کے لئے بعض حضرات نے فرمایا کہ حساب سب سے پہلے نماز کا ہوگا، اور فیصلہ سب سے پہلے قتل کا۔ لیکن زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ حقوق اللہ میں سب سے پہلے حساب نماز کا ہوگا، اور حقوق العباد میں سب سے پہلے قتل کا۔ چنانچہ نسائی میں یہ دونوں روایا یکجا ہیں، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ روایت فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اول ما يحاسب به العبد الصلاة، واول ما يقضى بين الناس في الدماء.

فان انتقص من فريضة شيئاً قال الرب تبارك وتعالى انظروا اهل لعبدى من تطوع فيكمل بها ما انتقص من الفريضة، اس سے استدلال کر کے بعض علماء نے فرمایا ہے کہ آخرت میں فرائض کی تلافی نوافل سے ہو سکتی ہے، قاضی ابوبکر ابن العربیؒ کا یہی قول ہے۔ لیکن دوسرے علماء مثلاً امام بیہقیؒ کا کہنا یہ ہے کہ فرائض میں اگر کتنا نقص رہ گیا ہو، یعنی فرائض چھوٹ گئے ہوں تو ان کی تلافی ہزاروں نفلیں بھی نہیں کر سکتیں، ہاں اگر کیفاً نقص رہ گیا ہو تو نوافل سے اس کی تلافی ہو سکتی ہے، اور حدیث باب میں کیف ہی کا نقص مراد ہے۔ اس کی تائید مجمع الزوائد باب فرض الصلوٰۃ کی ایک حدیث سے ہوتی ہے جو بحوالہ طبرانی کبیر حضرت عبداللہ بن قرط سے مرفوعاً مروی ہے: من صلى صلاة لم يتمها زيد عليها من سمحته علامہ بیہقیؒ نے اس کے رجال کو ثقات کہا ہے۔

اور حافظ ابن عبدالبرؒ نے دونوں اقوال میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ اگر فرائض سہواً چھوٹ گئے ہوں تو نوافل سے تلافی ہو سکتی ہے، لیکن عمدتاً چھوٹے ہوں تو تلافی نہیں ہو سکتی۔ احقر عرض کرتا ہے کہ یہ ساری گفتگو اصل ضابطے کے بارے میں ہے، اللہ تعالیٰ کی رحمت

۱۵ (ج ۲ ص ۱۶۲) کتاب المحاربة، (باب) تعظیم الدّم، عن طريق سريج بن عبد الواسطي النخعي قال حدثنا اسحق بن يوسف الازرق عن شريك عن عاصم عن ابي وائل عن عبد الله ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اول ما يحاسب الخ ۱۲ قد تعبت في تفتيش هذا الحديث وفرت الآن فالحمد لله، رشيد اشرف عفی عنہ

۱۶ (ج ۱ ص ۲۹۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۷ مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۲۸۸ تا ۲۹۱) میں اس مضمون کی دوسری احادیث بھی مروی ہیں ۱۲ مرتب

کسی ضابطے کی پابند نہیں ہے، وہ نوافل کے ذریعے فرائض کے کم اور کیف دونوں کی تلافی کر دے تو کیا بعید ہے؟ لیکن دنیا میں عمل ضابطے ہی کو مد نظر رکھ کر کرنا ضروری ہے۔

بَاب مَا جَاءَ فِي تَخْفِيفِ رُكْعَتَيْ الْفَجْرِ الْقُرْآنَ فِيهِمَا

حدیث باب سے فجر کی سنتوں میں تخفیف ثابت ہوتی ہے، کیونکہ حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ ایک مہینے تک میں آپؐ کو دیکھتا رہا کہ فجر کی سنتوں میں سورۃ کافرون اور سورۃ اخلاص کی تلاوت فرماتے تھے۔ چنانچہ جمہور فقہاء کے نزدیک عمل اسی پر ہے، حنفیہ کی کتابوں مثلاً بحر وغیرہ میں بھی تخفیف کو مستحب لکھا ہے۔ البتہ امام طحاویؒ نے امام ابو حنیفہؒ کی روایت یہ نقل کی ہے کہ ان کے نزدیک تطویل مستحب ہے، (خود امام طحاویؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ مرتب) اور حسن بن زیاؒ کی روایت نقل کی ہے کہ سمعت ابا حنیفۃ یقول: ربما قرأت فی رکعتی الفجر جزءین من القرآن، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے اس روایت کو اس صورت پر محمول کیا ہے کہ جب کوئی شخص تہجد کا عادی ہو، اور کسی روز تہجد چھوٹ جائے تو اس کی تلاوت فجر کی سنتوں میں تطویل قرأت سے کر لے۔ عام حکم تخفیف ہی کا ہے، چنانچہ امام صاحبؒ کے مذکور قول میں ”ربما قرأت“ کا لفظ اس پر دلالت کر رہا ہے۔

یہاں یہ بھی واضح رہے کہ بعض خاص نمازوں میں جو خاص سورتوں کا پڑھنا ماثور ہے ان کے بارے میں البحر الرائق (آخر صفۃ الصلاۃ قبیل باب الامامۃ) میں لکھا ہے کہ اکثر اس کے مطابق عمل کرنا چاہئے، لیکن کبھی اس کو چھوڑ بھی دینا چاہئے، تاکہ دوسری سورتوں سے اعراض لازم نہ آئے۔

پھر امام مالکؒ کا مذہب فتح الباری (۳-۳۸) میں منقول ہے کہ فجر کی سنتوں میں ضم سورت نہیں ہے۔ حدیث باب ان کے خلاف حجت ہے۔

بَاب مَا جَاءَ فِي الْكَلَامِ بَعْدَ رُكْعَتَيْ الْفَجْرِ

یہ باب امام ترمذیؒ نے ان فقہاء کی تردید کیلئے قائم کیا ہے جن کا مذہب یہ ہے کہ فجر کی

۱۔ عن ابن عمر قال رقت النبی صلی اللہ علیہ وسلم شہراً فکان یقرأ فی الرکعتین قبل الفجر یقل یا ایہا الکفرون وقل ہو اللہ احد ۲۔

۲۔ شرح۔ مانی الآثار (ج ۱ ص ۱۲۶) باب القراءۃ فی رکعتی الفجر، ابن ابی عمر ان قال حدیثی محمد بن شجاع عن الحسن بن زیار ۳۔ مرتب غنی غنہ

سنتوں کے بعد اگر کوئی بات چیت کر لی جائے تو اس سے سنتیں باطل ہو جاتی ہیں، یہ قول امام احمد و امام اسحاق کی طرف بھی منسوب ہے، اور در مختار اور کبیر میں بعض حنفیہ کا بھی یہی قول منقول ہے لیکن جمہور حنفیہ کے نزدیک یہ قول مختار نہیں چنانچہ در مختار ہی میں یہ تصریح ہے کہ اس سے سنتیں باطل نہیں ہوتیں، البتہ اگر اس میں کمی آجاتی ہے، اسی پر فتویٰ ہے۔ اور یہ قول حدیث باب سے مأخوذ ہے، کیونکہ حضرت عائشہ فرماتی ہیں: كانت النبي صلى الله عليه وسلم اذا صلى ركعتي الفجر فان كانت له الى حاجة كلمني والا خرج الى الصلوة۔ معلوم ہوا کہ بلا ضرورت آپ بات نہ کرتے تھے۔ اور ظاہر ہے سنتوں کا منشاء یہ ہوتا ہے کہ ان کے ذریعہ توجہ الی اللہ قائم ہو جائے اور حضور قلب اور نشاط کے ساتھ فرائض میں شرکت ہو، اور سنتوں کے بعد بات چیت سے یہ مقصد فوت ہونے کا اندیشہ ہے، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کو عام انسانوں کے کلام پر قیاس نہیں کیا جاسکتا، لہذا افضل یہی ہے کہ صرف فجر کی سنتوں میں نہیں، بلکہ دوسری سنتوں میں بھی اس بات کی رعایت رکھی جائے کہ فرائض سے پہلے بلا ضرورت کوئی بات چیت نہ ہو۔ چنانچہ البحر الرائق میں مسئلہ اسی طرح بیان کیا گیا ہے۔

بَاب مَا جَاءَ لَا صَلَاةَ بَعْدَ طُلُوعِ الْفَجْرِ إِلَّا رَكْعَتَيْنِ

لا صلوة بعد الفجر الا سجدة تین، حضرت ابن عمرؓ کی یہ حدیث جمہور کی دلیل ہے کہ طلوع فجر کے بعد سنت فجر کے سوا کوئی اور نفل پڑھنا مکروہ ہے، امام ترمذیؒ نے اس پر اجماع نقل کر دیا ہے، لیکن شافعیہ کا مسلک اس کے خلاف ہے، امام نوویؒ نے شافعیہ کا مفتی بہ مذہب یہ نقل کیا ہے کہ طلوع فجر کے بعد فرض فجر پڑھنے سے پہلے نفلیں پڑھنے میں کوئی گراہت نہیں ہے، نیز امام مالکؒ نے مدونہ (ص ۱۱۸ ج ۱) میں لکھا ہے کہ جو شخص تہجد کا عادی ہو، اور کسی وجہ سے تہجد کی نماز نہ پڑھ سکا ہو، اس کے لئے طلوع فجر کے بعد نوافل کی اجازت ہے، لیکن عام حکم یہی ہے کہ طلوع فجر کے بعد نوافل مکروہ ہیں۔

جمہور کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب میں صراحتہ فجر کے بعد سنت فجر کے سوا دوسری نماز سے منع کیا گیا ہے۔ حضرت ابن عمرؓ کی اس حدیث پر بعض حضرات نے کلام کیا ہے، لیکن حافظ زلیعیؒ نے نصب الراية میں یہ حدیث تین مختلف طرق سے نقل کی ہے، اور پھر فرمایا ہے کہ اس سے

۱۔ کذا نقل فی معارف السنن (ج ۴ ص ۶۴) ۲ مرتب

۲۔ (ج ۱ ص ۲۵۵ و ۲۵۶) احادیث عدم التفل بعد طلوع الفجر ما عدا الرکعتین، طریق اول وہی ہے (باقی بر صفحہ آئندہ)

امام ترمذیؒ کے اس قول کی تردید ہوتی ہے کہ یہ حدیث قدامہ بن موسیٰ کے سوا کسی نے روایت نہیں کی۔ اس کے علاوہ اس حدیث کی تائید صحیحین میں حضرت حفصہؓ کی روایت سے بھی ہوتی ہے کہ :
 کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا طلع الفجر لا یصلی الا رکعتین خفیفَتین ^۱۔
 حافظ زیلعیؒ نے علامہ ابن رقیق العیدؒ سے نقل کر کے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی اس معروف حدیث سے بھی جمہور کے مسلک پر استدلال فرمایا ہے جس میں ارشاد ہے : ”لا یمنعن احدکم (واحداً منکم) اذان بلال من سجودہ فانہ یؤذن (ادینادی) بلیل، لیرجع قائمکم ولینبہ ناائمکم“ وجہ استدلال یہ ہے کہ اگر فجر کے بعد تنقل جائز ہوتا تو لیرجع قائمکم کہنے کی کوئی وجہ نہیں تھی۔

بعض شافعیہؒ نے جواز تنقل پر ابو داؤد و نسائی میں حضرت عمرو بن عبسہؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے جس کے الفاظ یہ ہیں : قال قلت یا رسول اللہ ! اسی اللیل اسمع ؟ قال : جوف اللیل الآخر ، فصل ما شئت ، فان الصلاة مشهودة مكتوبة حتی تصلی الصبح (اللفظ لابی داؤد)۔ لیکن حضرت مولانا بنوری صاحبؒ نے معارف السنن میں فرمایا ہے کہ یہ حدیث مسند احمد (ص ۱۱۱ ج ۴ و ص ۲۸۵ ج ۴) میں زیادہ تفصیل کے ساتھ آئی ہے ، اس کے الفاظ یہ ہیں کہ قلت : ای الساعات افضل ؟ قال : جوف اللیل الآخر ، ثم الصلاة مكتوبة مشهودة حتی یطلع الفجر ، فاذا طلع الفجر فلا صلاة الا الركعتین حتی تصلی

(بقیہ ماثیہ صفحہ گذشتہ) جو امام ترمذیؒ نے اس باب میں ذکر کیا ہے۔ طریق ثانی امام طبرانی نے معجم اوسط میں ذکر کیا ہے۔ طریق ثالث بھی امام طبرانی نے اپنی معجم میں ذکر کیا ہے، کذا فی الزیلعی علی الہدایۃ ای نصب الرأیۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ
 ۱۔ اللفظ لمسلم (ج ۱ ص ۲۵۰) باب استجاب رکعتی الفجر والحمت علیہا ثم واخرجه البخاری بتغییر اللفظ فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۵۷) کتاب التہجد باب التطوع بعد المكتوبة و باب الركعتین قبل الظهر واخرجه النسائی بلفظ مسلم (ج ۱ ص ۹۷) فی باب الصلوة بعد طلوع الفجر ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۸۷) کتاب الاذان باب الاذان قبل الفجر و صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۰) کتاب الصیام، باب بیان ان الدخول فی الصوم یحصل بطلوع الفجر ثم ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۳۔ (ج ۱ ص ۱۸۱) باب من رخص فیہا اذا كانت الشمس مرتفعة ۱۲ مرتب عفی عنہ

۴۔ (ج ۱ ص ۹۷ و ۹۸) کتاب المواقیات باب اباتہ الصلوة الی ان یصلی الصبح ۱۲ مرتب عفی عنہ

۵۔ (ج ۲ ص ۶۷) ۱۲ مرتب

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کے طور پر روایت کرتے ہیں اور صیغہ امر کوئی روایت نہیں کرتا، اس کو قولی حدیث کے طور پر صیغہ امر کے ساتھ نقل کرنے میں عبد الواحد بن زیاد متفرد ہیں اور عبد الواحد بن زیاد اگرچہ رواۃ حسان میں سے ہیں لیکن اعمش سے ان کی روایات متکلم فیہ ہیں۔ اور ان کی یہ روایت اعمش ہی سے مروی ہے، اور اگر بالفرض انہیں مطلقاً ثقہ تسلیم کر لیا جائے تب بھی انہوں نے یہاں دوسرے ثقات کی مخالفت کی ہے۔ لہذا ان کی یہ روایت شاذ ہے۔ چنانچہ علامہ ابن تیمیہؒ نے بھی عبد الواحد بن زیاد کے تفرد کی وجہ سے اس پر طعن کیا ہے اور علامہ سیوطیؒ نے تدریب الراوی میں شاذ کی مثال میں یہی حدیث پیش کی ہے۔ اور شاذ کا کم از کم حکم یہ ہے کہ اس میں توقف کیا جائے۔ اور اگر بالفرض اس حدیث کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تب بھی یہ امر شفقت اور ارشاد پر محمول ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عائشہ صدیقہؓ فرماتی ہیں: ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا طلع الفجر یصلی رکعتین خفیفین ثم یضطجع علی شقہ الايمن حتی یأتیہ المؤذن فیؤذنہ بالصلاة لم یضطجع لسنةٍ ولكنه کان یدأب (الدأب معناه الجد والتعب ۱۲ مرتب) لیلہ فیستریح“ اس روایت کا ایک راوی اگرچہ غیر معلوم الاسم ہے لیکن یہ روایت مؤید بالتعامل ہے کیونکہ صحابہ کرامؓ سے کہیں یہ منقول نہیں کہ انہوں نے بطور سنت اس عمل کا اہتمام کیا ہو اور اس کی پابندی فرمائی ہو بلکہ بعض صحابہ کرامؓ اور بہت سے تابعین نے تو اسے ”بدعت“ قرار دیا ہے جیسے حضرت ابن مسعود و حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہم، اور اسود بن یزید، ابراہیم نخعی، سعید بن المسیب، سعید بن جبیر وغیرہم رحمہم اللہ تعالیٰ۔ نیز ائمہ اربعہ میں سے امام مالکؒ بھی اسی کے قائل ہیں بلکہ قاضی عیاضؒ نے تو اسے جمہور علماء کا قول قرار دیا ہے، حضرت حسن بصریؒ نے اس کو بدعت اگرچہ قرار نہیں دیا لیکن اس کے خلاف اولیٰ ہونے کے وہ بھی قائل ہیں واللہ اعلم۔

-
- ۱۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۴۳ رقم ۴۷۲۲) باب الضجۃ بعد الوتر و باب النافۃ من اللیل ۱۲ مرتب عنہ
- ۲۔ لیکن غیر معلوم الاسم راوی بھی اس درجہ قابل اعتبار ہے کہ ابن جریر ان سے روایت کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”اخرنی من اصدق ان عائشہؓ قالت الخ“ انظر المصنف لعبد الرزاق (ج ۳ ص ۴۳) باب الضجۃ بعد الوتر رقم ۴۷۲۲
- ۳۔ البتہ بعض صحابہ کرامؓ کے نزدیک یہ عمل مستحب ضرور رہا ہے جیسے حضرت ابو موسیٰؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت رافع بن خدیجؓ اور حضرت انسؓ، انظر معارف السنن (ج ۴ ص ۶۸)۔ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس عمل اضطجاع کی روایت میں بھی امام زہریؒ کے شاگردوں کا اختلاف ہے۔ امام اوزاعیؒ، ابن ابی ذئبؒ، عقیلؒ، یونسؒ، شعیبؒ اور ان کے اکثر شاگردوں نے یہ نقل کیا ہے کہ یہ لیٹنا رکعتی الفجر کے بعد ہوتا تھا جبکہ امام مالکؒ ناقل ہیں کہ یہ اضطجاع صلوٰۃ اللیل کے بعد رکعتی الفجر سے پہلے ہوا کرتا تھا، حافظ ابن عبد البرؒ نے امام مالکؒ کی روایت کو ترجیح دی ہے۔ کیونکہ وہ زہریؒ کے معاملہ میں احفظ اور اتقن ہیں۔ لیکن دوسرے علماء نے دوسرے حضرات کی روایت کو ترجیح دی ہے، کیونکہ وہ اکثریت میں ہیں۔ بہر حال امام مالکؒ کی روایت کو ترجیح حاصل ہو جانے کے بعد حنفیہ کے اس قول کی اور زیادہ تائید ہو جاتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اضطجاع صلوٰۃ اللیل سے تعب کی بنا پر تھا اور آپ کے اس عمل کی حیثیت سنت عادیہ کی سی تھی نہ کہ سنت تشرعیہ کی سی۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا أَقِمْتَ الصَّلَاةَ فَلَا صَلَاةَ إِلَّا الْمَكْتُوبَةُ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أقمْتَ الصَّلَاةَ فَلَا صَلَاةَ إِلَّا الْمَكْتُوبَةُ
ظہر، عصر، مغرب، عشاء چاروں نمازوں میں تو یہ حکم اجماعی ہے کہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد سنتیں پڑھنا جائز نہیں، البتہ فجر کی سنتوں کے بارے میں اختلاف ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک فجر میں بھی یہی حکم ہے کہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد اس کی سنتیں پڑھنا جائز نہیں۔ یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔ لیکن حنفیہ اور مالکیہ حدیث باب کے حکم سے فجر کی سنتوں کو مستثنیٰ قرار دیتے ہیں، ان کے نزدیک حکم یہ ہے کہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد مسجد کے کسی گوشہ میں یا عام جماعت سے ہٹ کر فجر کی سنتیں پڑھ لینا درست ہے، بشرطیکہ جماعت کے بالکل فوت ہونے کا اندیشہ نہ ہو۔

۱۵ کما فی روایۃ عائشۃؓ التي ذکرہا الترمذی فی الباب تعلیقاً فقال: وقد روی عن عائشۃؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم
کاذاصلی رکعتی الفجر فی بیتہ اضطجع علی یمینہ مرتب غنی عنہ

۱۶ کما فی الموطأ للإمام مالکؒ (ص ۱۰۲، صلوٰۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الوتر) مالک عن ابن شہاب عن عروۃ
بن الزبیر عن عائشۃ زوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی من اللیل احدی عشرۃ
رکعۃ یوتر منہا بواحدۃ فاذا فرغ اضطجع علی شقہ الايمن ۱۲ مرتب غنی عنہ

خفیہ اور مالکیہ کا استدلال ایک تو ان احادیث سے ہے جن میں سنت فجر کی بطور خاص تاکید کی گئی ہے۔ دوسرے بہت سے فقہار صحابہؓ سے مروی ہے کہ وہ فجر کی سنتیں جماعت کھڑی ہونے کے بعد بھی ادا کرتے تھے، چند مثالیں درج ذیل میں :

۱۔ طحاوی میں حضرت نافعؓ فرماتے ہیں: "ایقظت ابن عمرؓ لصلوة الفجر وقد اقيمت الصلوة فقام فصلى الركعتين۔"

۲۔ عن ابی اسحاق قال حدثنی عبد اللہ بن ابی موسیٰ عن ابيہ حین دعاهم سعید بن العاص دعا اباموسیٰ وحذیفہ وعبد اللہ بن مسعود قبل ان یصلی الغداة ثم خرجوا من عنده وقد اقيمت الصلوة فجلس عبد اللہ الى اسطوانة من المسجد فصلى الركعتين ثم دخل فی الصلوة۔

۳۔ ابو عثمان انصاری فرماتے ہیں: "جاء عبد اللہ بن عباس والامام فی

۱۔ کرویۃ عائشہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن علی شیء من النوافل اشد معاہدۃ منه علی رکعتین قبل الصبح۔ وثی روایۃ اخری عنہا ما رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی شیء من النوافل اسرع منه الی الركعتین قبل الفجر وثی روایۃ اخری عنہا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال رکعتی الفجر خیر من الدنیا وما فیہا وثی روایۃ اخری عنہا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فی شان الركعتین عند طلوع الفجر لہما احب الی من الدنیا جمیعاً۔ انظر لہذہ الاحادیث الشریفۃ "الصحيح" للامام مسلم رحمہ اللہ تعالیٰ (ج ۱ ص ۲۵۱) باب استحب رکعتی سنۃ الفجر والحث علیہا وتخصیصہا والمحافظة علیہا وبيان ما یستحب ان یقر فیہما۔ نیز تاکید سنن فجر کے بارے میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت مروی ہے: قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا تدعوا رکعتی الفجر ولو طردتکم الخیل؟ رواہ احمد و ابو داؤد واسنادہ صحیح، انار السنن (ج ۱) باب فی تاکید رکعتی الفجر، رشید اشرفی عنہ

۲۔ (ج ۱ ص ۱۸۳) باب الرجل یدخل المسجد والامام فی صلوۃ الفجر ولم یکن رکع اکرکح اولای رکع ۱۲ مرتب عنہ

۳۔ شرح۔ حافی الآثار (ج ۱ ص ۱۸۳) باب الرجل یدخل المسجد والامام فی صلوۃ الفجر الخ امام طحاوی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: فہذا عبد اللہ قد فعل ہذا ومعہ حذیفہ وابو موسیٰ لانیکر ان ذلک علیہ قدر ذلک علی موافقتہما آیۃ اہ، اس روایت کو حافظ عبد الرزاق نے بھی مصنف میں الفاظ کے فرق کے ساتھ

ذکر کیا ہے دیکھئے (ج ۲ ص ۲۲۴ رقم ۴۰۲۱) باب یصلی رکعتی الفجر اذا اقيمت الصلوة ۱۲ مرتب عنہ

۴۔ طحاوی (ج ۱ ص ۱۸۳) باب الرجل یدخل المسجد والامام فی صلوۃ الفجر ولم یکن رکع اکرکح اولای رکع ۱۲ مرتب

صلوة الغداة ولم يكن صلى الركعتين ، فصلّى عبد الله بن عباس الركعتين خلف
الامام ثم دخل معهم ۛ

۴ — طحاوی میں حضرت ابوالدرداءؓ کے بارے میں مروی ہے : ”انه كان يدخل
المسجد والناس صفوف في صلاة الفجر فيصلّي الركعتين في ناحية المسجد ثم
يدخل مع القوم في الصلوة ۛ

۵ — طحاوی ہی میں ہے کہ ابو عثمان نہدی فرماتے ہیں : ”کتانا فی عمر بن الخطابؓ
قبل ان یصلّي الركعتين قبل الصبح وهو فی الصلوة فنصلی الركعتين فی آخر المسجد
ثم ندخل مع القوم فی صلوٰتہم ۛ

ان تمام آثار کی اسانید صحیح ہیں اور ان سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرات صحابہؓ کا عمل یہ تھا
کہ وہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد بھی فجر کی سنتیں پڑھ لیا کرتے تھے ۔ اس کے علاوہ جیسا کہ ہم
نے عرض کیا کہ فجر کی سنتیں اگر السنن ہیں اور فجر میں قرأت بھی طویل ہوتی ہے اس لئے اگر سنن فجر کا
حکم حدیث باب کے حکم سے مستثنیٰ ہو تو یہ کچھ بعید نہیں ۔

جہاں تک حدیث باب کے عموم کا تعلق ہے اس پر خود شافعیہ بھی پوری طرح عمل پیرا نہیں
کیونکہ اگر کوئی شخص جماعت کھڑی ہونے کے بعد اپنے گھر میں سنتیں پڑھ کر چلے تو یہ امام شافعیؒ
کے نزدیک جائز ہے حالانکہ حدیث باب کے حکم میں یہ بھی داخل ہے اور اس میں گھراؤ مسجد کی کوئی
تفریق نہیں ہے ۔ دوسرے ”الا المكتوبة“ کے الفاظ میں صلاۃ فائتہ بھی داخل ہے جس کا تقاضا
یہ ہے کہ اقامت صلوٰۃ کے بعد فائتہ کا پڑھنا جائز ہو حالانکہ شافعیہ اس کو بھی جائز نہیں کہتے ۔ گویا یہ
حدیث عام خص عنہ البعض کے درجے میں ہے لہذا اگر حنفیہ فقہاء صحابہؓ کے تعامل کی بنا پر اس میں مزید

۶ (ج ۱ ص ۱۸۳) باب الرجل یدخل المسجد الخ

۷ حوالہ بالا ۱۲

۸ غالباً امام شافعیؒ کا یہ قول حضرت ابن عمرؓ کے عمل کی روشنی میں ہی : ”عن نافع ان ابن عمرینا ہو ینس للصبح اذا سمع
الاقامة یصلی فی الحجۃ رکعتی الفجر ثم یرج فصلی مع الناس ، قال : وكان ابن عمر اذا وجد الامام یصلی ولم ین رکعہا ، دخل
مع الامام ، ثم یصلیہا بعد طلوع الشمس “ مصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۲۴۳ رقم ۴۰۱۹) باب یصلی رکعتی الفجر
اذا اقيمت الصلوة ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

تخصیص پیدا کر لیں تو اس میں کیا حرج ہے ؟

بعض حضرات نے حنفیہ کے مسلک پر بیہقی کی ایک روایت سے استدلال کیا ہے جس میں ”فلا صلوٰۃ الا المكتوبة“ کے بعد ”الا رکعتی الصبح“ کا استشعار موجود ہے لیکن یہ روایت نہایت ضعیف ہے امام بیہقی اس روایت کو نقل کر کے فرماتے ہیں ”هذه الزيادة لا اصل لها“ اسی طرح کی ایک روایت بعض شافعیہ پیش کرتے ہیں جس میں حدیث باب کے بعد یہ مذکور ہے ”قیل یا رسول اللہ ولا رکعتی الفجر“ قال ولا رکعتی الفجر“ لیکن اس روایت کا ضعف پہلی روایت سے بھی زیادہ ہے۔ مختصر یہ کہ یہ دونوں روایتیں سنداً ناقابل استدلال ہیں۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيهِ مِنْ تَفْوِئِهِ الرُّكْعَتَانِ قَبْلَ الْفَجْرِ صَلَاتِهِمَا بَعْدَ صَلَاةِ الصُّبْحِ

خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فاقيمت الصلوة فصليت (أي صلى قيس) معه الصبح ثم انصرف النبي صلى الله عليه وسلم فوجدني أصلي فقال مهلاً يا قيس أصلوتان معاً ؟ قلت يا رسول الله ! اني لم أكن ركعت ركعتي الفجر، فلا أفلا أد شافعية اور جنابہ کے نزدیک اگر کوئی شخص فجر کی سنتیں فرض سے پہلے نہ پڑھ سکا تو وہ ان کو فرض کے بعد طلوع شمس سے پہلے ادا کر سکتا ہے۔ یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، اور اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ”فلا اذن“ کو ”فلا یا اذن“ کے معنی پر محمول کرتے ہیں یعنی اگر وہ دو رکعتیں رہ گئی تھیں تو ان کے پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے نیز بعض روایات میں یہاں ”فلا اذن“ کی جگہ ”فکت النبی صلی اللہ علیہ وسلم“ کے

۱۵ (ج ۲ ص ۲۸۲) باب کراہیۃ الاشتغال بہا بعد ما اقيمت الصلوة ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۶ سنن کبریٰ بیہقی (حوالہ بالا) ۱۲

۱۷ قولہ ”مهلاً يا قيس“ قال الشيخ (الانور الکشمیری) ہل قولہ صلی اللہ علیہ وسلم ہذا، قبل شروع فی الصلوة اور بعدہ او عندہ ؟ الاول خلاف نص الحدیث والثالث خلاف الذوق السليم فتعین الثانی وهو الظاہر فلعلہ قصد الذباب الی بیتہ بعد الفراغ فقال له مهلاً فحناه : اکفف فاستوقفہ۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۹۰) ۱۲ مرتب عافاہ اللہ ورعاه

۱۸ سنن ابن ماجہ (ص ۸۰) باب ماجاء فیمن فاتتہ الرکعتان قبل صلوٰۃ الفجر متی یقضیہما۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

الفاظ اور بعض میں ”فعلک النبی صلی اللہ علیہ وسلم مضی ولم یقل شیئاً“ کے الفاظ آئے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے حضرت قیسؓ کے عذر کو قبول فرمایا تھا، ان تمام الفاظ حدیث سے شوافع وغیرہ کا استدلال ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک فجر کے فرض کے بعد طلوع شمس سے پہلے سنتیں پڑھنا جائز نہیں بلکہ ایسی صورت میں طلوع شمس کا انتظار کرنا چاہئے اور اس کے بعد سنتیں پڑھنی چاہئیں۔ حنفیہ کی تائید میں وہ تمام احادیث پیش کی جاسکتی ہیں جو صلوٰۃ بعد الفجر کی ممانعت پر دلالت کرتی ہیں اور

۱۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۴۴۲ رقم ۴۰۱۶) باب ہل یصلی رکعتی الفجر اذا قیمت الصلوٰۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ
 ۲۔ حضرت علامہ بنوری قدس سرہ معارف السنن (ج ۴ ص ۹۲) میں لکھتے ہیں: ”قال الشيخ (الانور الکشمیری) وفي بعض الروایات ”فعلک النبی صلی اللہ علیہ وسلم“ ولم اقف علی روایۃ ”فعلک“ فلینظر من اخرجه
 الحمد للہ احقر مرتب کو ”روایت فحک“ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۵۴) میں ”باب فی رکعتی الفجر اذا قاتتہ“ کے تحت مل گئی۔ ”حدثنا ہشیم قال أخبرنا عبد الملک عن عطاء بن ربیعاً صلی مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلوٰۃ الصبح قلما قضی النبی صلی اللہ علیہ وسلم الصلوٰۃ قام الرجل فصلی الركعتین فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما اتان الركعتان؟ فقال یا رسول اللہ حببت وانت فی الصلوٰۃ ولم اکن ملیت الركعتین قبل الفجر فکرت ان اصلیهما وانت تصلی فلما قضیت الصلوٰۃ قمت فصلیت الصلوٰۃ فضحک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولم یأمره ولم ینہہ۔
 غالباً اس روایت کے حضرت علامہ بنوری قدس سرہ کو نہ مل سکا، وجہ یہ تھی کہ اس روایت کی آئینہ کے قوت ان کے پاس مصنف ابن ابی شیبہ دیود زعم، جبکہ یہ روایت مصنف ابن ابی شیبہ ہی میں مروی ہے، ہماری اس بات کا تاثر پیدا ہے کہ بھی ہوتا ہے کہ تقریباً نو ابواب کے بعد ”باب ما جاز ان صلوٰۃ اللیل مثنیٰ مثنیٰ“ کے تحت شرح میں امام ابو حنیفہؒ کی ایک دلیل بیان کرتے ہوئے مصنف ابن ابی شیبہ کے بارے میں حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں۔ قال الراقم: لیس عندنا المصنف“ دیکھئے معارف السنن (ج ۴ ص ۱۲۰)
 ۱۲ رشید اشرن تجاوز اللہ عن زللہ ومعائبہ۔

۱۳۔ اس معنی کی چند احادیث پیش خدمت ہیں،

(۱) عن ابن عباسؓ قال سمعت غیر واحد من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منہم عمر بن الخطابؓ وكان اجہم الی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن الصلوٰۃ بعد الفجر حتی تطلع الشمس وبعد الاممۃ رجا، تغرب الشمس رواہ الشیخان۔
 (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

معنی متواتر ہیں نیز حنفیہ کی ایک دلیل اگلے باب میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من لم يصل ركعتي الفجر فليصلهما بعد ما تطلع الشمس" اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ یہ حدیث عمرو بن العاصم الکلابی کا تفرد ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ عمرو بن عاصم "صدوق" راوی ہیں لہذا ان کی یہ حدیث حسن سے کم نہیں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اول تو امام ترمذیؒ کی تصریح کے مطابق وہ منقطع ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں "واسناد هذا الحديث ليس بمتمم" "روى عن فلان" کے معنی ہمارے نزدیک "فلا بأس اذن" نہیں بلکہ "فلا تصل اذن" ہے اور یہ توجیہ اگرچہ تبادر کے خلاف ہے لیکن مذکورہ بالا دلائل کی وجہ سے اس کو اختیار کئے بغیر چارہ نہیں واللہ اعلم بالصواب۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْأَرْبَعِ قَبْلَ الظُّهْرِ

عن علي قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي قبل الظهر أربعاً و

(۲) وعن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا صلوة بعد صلاة العصر حتى تغرب الشمس

ولا صلوة بعد صلاة الفجر حتى تطلع الشمس" رواه الشيخان

(۳) وعن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلوة بعد العصر حتى تغرب الشمس وعن الصلوة

بعد الصبح حتى تطلع الشمس" رواه الشيخان

(۴) وعن عمرو بن عبس السلمي قال قلت يا نبي الله ! أخبرني عما علمك الله وأجهلك أخبرني عن الصلوة،

قال : صل صلاة الصبح ثم اقصر عن الصلاة حتى تطلع الشمس الخ رواه مسلم واحمد ،

طالع لهذه الأحاديث المباركة "آثار السنن" للنيوحي (ص ۱۴۸ و ۱۴۹) باب كراهة التطوع بعد صلاة

العصر و صلاة الصبح ۱۲ مرتب عافاه الله

باب ما جاء في عاداتها بعد طلوع الشمس (ج ۱ ص ۸۲) ۱۲ مرتب عن عمنه

عن عمرو بن عاصم بن عبيد الله الكلابي القيسي أبو عثمان البصري صدوق في منقطه شيء من صغار التاسعة مات

سنة ثلث عشرة برز (ع) "تقريب التهذيب" (ج ۲ ص ۴۲ رقم ۶۱۳) ۱۲ مرتب عن عمنه

راجع لتحقيق قوله فلا اذن أئبوا للاقرار ام للاكثار معارف السنن (ج ۳ ص ۹۲ تا ۹۵) ۱۲ مرتب عن عمنه

بعد ہا رکعتین۔ اس حدیث کے مطابق حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ظہر کی سنن قبلہ چار رکعتیں ہیں، امام شافعی کا بھی ایک قول یہی ہے۔ اور مہذب میں تو امام شافعی کا صرف یہی قول نقل کیا گیا ہے جبکہ امام شافعی اپنے قول مشہور کے مطابق نیز امام احمد اس بات کے قائل ہیں کہ ظہر کی سنن قبلہ صرف دو رکعتیں ہیں، ان حضرات کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے ہے جو اگلے باب (باب ماجاء فی الرکعتین بعد الظہر) میں مروی ہے "صلیت ۴

النبی صلی اللہ علیہ وسلم رکعتین قبل الظہر ورکعتین بعدھا"

جمہور کا کہنا ہے کہ اکثر روایات چار رکعتوں کے مسنون ہونے پر دلالت ہیں مثلاً:-

۱۔ حضرت علیؓ کی روایت مرویہ فی الباب جو اوپر ذکر کی جا چکی ہے۔

۲۔ روایت ابویوب انصاریؓ: "قال اذ من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

اربع رکعات بعد زوال الشمس فقلت یا رسول اللہ! انک تد من ہولاء الاربع

رکعات فقال یا ابا یوب اذا زالت الشمس فتحت ابواب السماء فلن تر تبج حتی یصلی

الظہر فأحب ان یصعد لی فیہن عمل صالح قبل ان تر تبج فقلت یا رسول اللہ!

اوفی کلھن قرأۃ قال نعم قلت بینھن تسلیم فاصل قال لا الا التھجد۔

۳۔ اگلے سے پیوستہ باب میں حضرت ام حبیبہؓ کی روایت مروی ہے، فرماتی ہیں: "سمعت

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول من حافظ علی أربع رکعات قبل الظہر و

۴۔ نیز ان کا استدلال حضرت عائشہؓ، حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت ابن عمرؓ کی روایات سے بھی ہے حضرت

عائشہؓ کی روایت تو اسی بحث کے آخر میں آگے آرہی ہے، جبکہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سنن ابن ماجہ (ص ۸۰)

میں "باب ماجار فی شنتی عشرۃ، کعۃ من السنۃ" کے تحت مروی ہے، قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

من صلی فی یوم شنتی عشرۃ رکعتۃ بنی لہ بیت فی الجنۃ رکعتین قبل الفجر ورکعتین قبل الظہر الخ۔ اور حضرت ابن عمرؓ

کی روایت ترمذی (ج ۱ ص ۸۳) باب ماجار انہ یصلیہما (ای الرکعتین بعد المغرب) فی البیت کے تحت مروی

ہے قال: حفظت عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عشر رکعات کان یصلیہا باللیل والنہار، رکعتین قبل الظہر و

ورکعتین بعد الخ ۱۲ ارشید اشرف وفقہ اللہ للترزود الخ

۵۔ طحاوی (ج ۱ ص ۱۶۵) باب التطوع باللیل النہار کیف ہو ۱۲ مرتب ۱۵ قولہ "اذ من" اذ من لشیء ہمیشہ کرنا ۱۲ مرتب غنی

۱۵ علی البناء للمفعول آخرہ جم ای نلن تغلق ۱۲ مرتب غنی عنہ

۱۵ "باب آخر" بعد باب ماجار فی الرکعتین بعد الظہر (ص ۸۳) ۱۲ مرتب

اربع بعدھا حرّمہ اللہ علی النار۔

۴۔ روایت عائشہؓ: قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من ثابّر علی اثنتی عشرة رکعة فی الیوم والليلة دخل الجنة اربعاً قبل الظهر و رکعتین بعدھا و رکعتین بعد المغرب و رکعتین بعد العشاء و رکعتین قبل الفجر۔

۵۔ اگلے سے پیوستہ باب میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے "ان النبی صلی اللہ

علیہ وسلم کان اذا لم یصل اربعاً قبل الظهر صلاہن بعدھا"

مذکورہ بالا نیز دوسری بہت سی روایات کثیرہ چار رکعتوں کے مسنون ہونے پر صریح ہیں۔

جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کی حدیث کا تعلق ہے اس میں ظہر کی سنن قبلیہ کا نہیں بلکہ ایک اور

نماز کا بیان ہے جسے صلاۃ الزوال کہتے ہیں۔ یہ دونظیں تھیں جو آپ زوال کے فوراً بعد پڑھا کرتے

تھے، اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ سے متعدد روایات اربع قبل الظہر کی سنیت پر مروی ہیں

اس کے باوجود انہی سے ظہر سے پہلے دو رکعتوں کا ذکر بھی بعض روایات میں آیا ہے چنانچہ ترمذی

ہی میں عبد اللہ بن شقیق سے مروی ہے فرماتے ہیں "سألت عائشة عن صلوۃ رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم فقالت: کان یصلی قبل الظهر رکعتین و بعدھا رکعتین الخ

لہذا ظاہر یہ ہے کہ "اربع رکعات قبل الظہر" اور رکعتین قبل الظہر دونوں نمازیں

الگ الگ تھیں۔ چار تو سنن قبلیہ تھیں اور دو صلوۃ الزوال یا پھر تحیۃ المسجد۔

حافظ ابن جریر طبرسی نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دونوں باتیں ثابت ہیں،

ظہر سے پہلے چار رکعتیں پڑھنا بھی اور دو رکعتیں پڑھنا بھی، البتہ چار رکعتوں کی روایات

زیادہ ہیں اور دو رکعتوں کی کم ہیں، لہذا دونوں طریقے درست ہیں۔ واللہ اعلم۔

بَابُ آخِرُ

عن عائشة أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا لم یصل اربعاً

۱۔ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۵۶) ثواب من صلی فی الیوم والليلة اثنتی عشرة رکعة سوی المكتوبة الخ ۱۲ مرتب غنی عنہ

۲۔ تابریثا بر مشاہیر، المشاہیر المحرم علی الفعل والقول و ملازمتهما، حاشیہ نسائی ج ۱ ص ۲۵۶ - ۱۲ مرتب غنی عنہ

۳۔ باب آخر (ج ۱ ص ۸۲) ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۸۳) باب ماجاء فی الرکعتین بعد العشاء ۱۲ مرتب ۵۔ معارف السنن (ج ۳ ص ۱۰۵) ۱۲ م

قبل الظهر صلاہن بعد ہا، اسی حدیث کے مطابق جبہور کا مسلک ہے کہ اگر ظہر کی سنن قبلیہ چھوٹ جائیں تو انہیں بعد میں پڑھ لیا جائے۔ پھر اس بعد کی ادائیگی کے بارے میں حنفیہ کے دو قول ہیں، پہلا قول یہ ہے کہ ان کی ادائیگی رکعتین سے پہلے ہوگی وھذا القول منسوب الی محمد بن الحسن واختاره عامة المتون۔ دوسرا قول جو خود امام ابو حنیفہ کی طرف منسوب ہے یہ ہے کہ ان چار سنتوں کی ادائیگی رکعتین کے بھی بعد ہوگی، یہی قول مفتی یہ ہے اور حضرت عائشہ کی ایک روایت بھی اس کی تائید ہوتی ہے قالت: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا فاتتہ الاربع قبل الظهر صلاھا بعد الركعتین بعد الظهر واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْأَرْبَعِ قَبْلَ الْعَصْرِ

کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی قبل العصر اربع رکعات یفصل بینہن بالتسلیم علی الملائکۃ المقربین ومن تبعہم من المسلمین والمؤمنین، "بالتسلیم" سے مراد سلام معروف نہیں، بلکہ تشہد ہے، کیونکہ تشہد میں یہ الفاظ بھی ہیں: السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ، السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین۔ چنانچہ یہ رکعتیں ایک ہی سلام سے پڑھی جائیں گی۔ البتہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک فصل بہتر ہے، کما نبہ علیہ الترمذی۔

رحم اللہ امّا صلی قبل العصر اربعاً حضرت حکیم الامت قدس سرہ فرماتے ہیں کہ ان چار رکعات کی کوئی معین فضیلت بیان کرنے کے بجائے مطلق رحمت کا ذکر اس بات کی دلیل ہے کہ ان کا ثواب اتنا زیادہ ہے کہ قید بیان میں نہیں آسکتا۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّهُ يُصَلِّيُهُمَا فِي الْبَيْتِ

تمام سنن و نوافل میں افضل یہی ہے کہ گھر میں پڑھی جائیں، البتہ اگر گھر اگر مشغول لے سنن ابن ماجہ (ص ۸۰) باب من فاتتہ الاربع قبل الظهر، ابو عبد اللہ امام ابن ماجہ اس روایت کو ذکر کر نیسے بعد فرماتے ہیں: لم یحدث بہ الا قیس عن شعبۃ، بہر حال قیس ایک صدوق راوی ہیں چنانچہ حافظ ابن حجر ان کے بارے میں "تقریب التہذیب" (ج ۲ ص ۱۲۸، حزن القاف رقم ۱۱۳۹) میں تحریر فرماتے ہیں: قیس بن الریح الاسدی ابو محمد الکوئی صدوق تغیر لکبر، ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

ہو جانے کا اندیشہ ہو تو مسجد ہی میں پڑھ لی جائیں۔ آجکل چونکہ سستی کا غلبہ ہے اس لئے مسجد میں پڑھنے پر فتویٰ دیا گیا ہے۔ لیکن جس شخص کو اعتماد ہو کہ گھبرا کر سنتیں فوت نہ ہوں گی اس کیلئے آج بھی گھریں پڑھنا افضل ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الْبَطْوَعِ سِتِّ رَكَعَاتٍ بَعْدَ الْمَغْرَبِ

من صلی بعد المغرب ست رکعات لم یتکلم فیما بینہن بسوء عدلن لہ
عبادۃ ثنتی عشرۃ سنۃ۔ اس حدیث میں مغرب کے بعد چھ رکعات کی فضیلت بیان کی گئی ہے کہ وہ بارہ سال کی عبادت کے برابر ہیں۔ اس نماز کو عرف عام میں ”صلاة الاوابین“ کہا جاتا ہے، لیکن صحیح احادیث میں ”صلاة الاوابین“ نماز چاشت کو کہا گیا ہے، اور مفسرین نے یہ لطیف لکھا ہے کہ نماز چاشت کا یہ نام اُس آیت سے ماخوذ ہے جس میں حضرت داؤد علیہ السلام کے لئے فرمایا گیا ہے اِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ یُسَبِّحُنَّ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ، اس میں اشراق کے وقت تسبیح کا ذکر ہے، پھر ارشاد ہے: وَالطَّيْرُ مَحْشُورَةٌ کُلُّ لَہٗ اَذَابٌ مغرب کے بعد کی نوافل کیلئے صلاة اوابین کا لفظ معروف کتب حدیث میں نہیں ملتا، لیکن علامہ حلبیؒ نے شرح منیہ کبیری میں مبسوط کے حوالے سے حضرت ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث نقل کی ہے: من صلی بعد المغرب ست رکعات کتب من الاوابین، وتلا: اِنَّہٗ

لہ چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۴۰۶) باب من کان یصلیہا (ای صلوۃ الضحیٰ) میں حضرت زید بن ارقمؓ سے مروی ہے ”قال خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی اہل قبار وہم یصلون صلوۃ الضحیٰ فقال صلوۃ الاوابین اذا مضت النصال من الضحیٰ“ نیز مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۴۰۸) میں حضرت ابوہریرہ سے مروی ہے ”قال اوصانی خلیلی ان اُصلی صلوۃ الضحیٰ فانہا صلوۃ الاوابین“ نیز مصنف (ج ۲ ص ۴۰۸) ہی میں باب اِی ساعۃ تسلی الضحیٰ کے تحت حضرت علیؓ کے بارے میں مروی ہے ”انہ رأیہم یصلون الضحیٰ عند طلوع الشمس فقال ہلا ترکوا حتی اذا کانت الشمس قد ریح اور محین صلوہا فذلک صلوۃ الاوابین“ ۱۳ رشید اشرن سنی تجاوز اللہ عن ذنوبہ ۵۷ آیت ۱۵ سورۃ ص پارہ ۲۲، ترجمہ: تحقیق مسخر کیا ہم نے پیاروں کو ساتھ اس کے تسبیح کہتے تھے دن ڈھلے اور سورج نکلے: (ترجمہ حضرت شاہ رفیع الدینؒ) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۳ آیت ۱۹ سورۃ ص پارہ ۲۲، ترجمہ: ”اور جانور اکٹھے کئے ہوئے ہر ایک واسطے اس کے جواب دینے والے تھے“ (ایضاً) ۱۲ یعنی غنیۃ المستملی فی شرح منیۃ المصلی (ص ۳۸۵، فصل فی النوافل) طبع سہیل اکیڈمی لاہور پاکستان ۱۲ مرتب عفی عنہ

كَانَ لِذَا بَيْنَ غَفُورًا۔ مگر علامہ بنوریؒ نے معارف السنن میں فرماتے ہیں کہ مجھے اس کا کوئی ماخذ کتب حدیث میں نہیں ملا۔ بہر حال ! اصطلاح میں کوئی تنگی نہیں ہے۔ لہذا اس نام سے اس نماز کو یاد کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ یہ چھ رکعتیں دو سنت مؤکدہ کے علاوہ ہوں گی یا ان کو شامل کر کے چھ رکعات شمار ہوں گی ؟ فقہاء کے دونوں قول ملتے ہیں ، احوط یہ ہے کہ چھ رکعات دو سنتوں کے علاوہ پڑھی جائیں ، لیکن حدیث کے الفاظ میں اس کی بھی گنجائش ہے کہ دو سنتوں کو شامل کر کے چھ شمار کی جائیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْعِشَاءِ

قوله وبعد العشاء ركعتين، عشاء کے بعد دو رکعات ہمارے نزدیک رواتب میں سے ہیں ، اور دو نفلیں غیر راتبہ ہیں ، دو راتبہ کا ثبوت حدیث باب سے ہوتا ہے ، اور اس کے ساتھ دو غیر راتبہ کا ثبوت صحیح بخاری کتاب العلم میں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے ہوتا ہے : فصلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم العشاء ثم جاء إلى منزله فصلی أربع ركعات ثم نام۔

البتہ اربع قبل العشاء کے ثبوت میں کوئی حدیث معروف کتب حدیث میں نہیں ملتی ، اگرچہ تمام فقہاء حنفیہ اربع قبل العشاء کو سنن غیر رواتب میں بالتزام ذکر کرتے ہیں ۔ کبیری شرح منیۃ المصلی میں دلیل کے طور پر یہ حدیث ذکر کی ہے کہ من صلی قبل العشاء أربعاً کانما تہجد من لیلته الخ اور سنن سعید بن منصورؒ کا حوالہ دیا ہے ، لیکن علامہ بنوریؒ نے معارف السنن

۱۔ (ج ۲ ص ۱۱۳) مرتب

۲۔ البتہ محمد بن المنکدر سے مرسل مروی ہے ، من صلی ما بین المغرب والعشاء فانہا من صلاۃ الاوابین ،

دیکھئے جمع الجوامع (طبع البیتۃ المصریۃ العامۃ للکتاب ج ۱ ص ۷۹۴) مرتب عفی عنہ

۳۔ (ج ۱ ص ۲۲) باب العلم والعظۃ باللیل ۲ مرتب عفی عنہ

۴۔ (ج ۴ ص ۱۱۵) تحقیق اربع قبل العشاء فی باب ما جاء فی فضل التطوع ست رکعات بعد

المغرب ۱۲ مرتب عفی عنہ

میں ثابت کیا ہے کہ یہاں صاحب کبیری سے تسامح ہوا ہے۔ اصل حدیث یوں ہے کہ من صلی قبل الظهر اربعاً کانتما تہجد من لیلتہ۔ لہذا اس سے استدلال درست نہیں۔ البتہ اربع قبل العشاء کے ثبوت پر حضرت عبداللہ بن مغفلؓ کی اس معروف حدیث سے استدلال کیا جاسکتا ہے جس میں ارشاد ہے: بین کل اذانین صلاۃ لمن شاء۔ اس سے معلوم ہوا کہ عشاء سے قبل بھی نماز ثابت ہے، اور چار رکعات کی تعیین اس طرح ممکن ہے کہ تمام نمازوں میں سنن قبلیہ کی تعداد اُس وقت کے فرائض کی برابر ہوتی ہے۔ چنانچہ فجر میں دو، ظہر میں چار اور عصر میں چار رکعات مسنون ہیں، اس کا تقاضا یہ ہے کہ عشاء سے قبل بھی چار رکعات ہوں۔ البتہ مغرب کی نماز کا استثناء اسی حدیث کے

۱۔ احقر مرتبہ مقرر ہے کہ علامہ حلبی نے کبیری میں روایت ”من صلی قبل العشاء اربعاً کانتما تہجد من لیلتہ“ کے الفاظ کے ساتھ ذکر نہیں کیا بلکہ ان الفاظ کے ساتھ ذکر کی ہے ”عن البراء بن عازب قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صلی ”قبل الظهر“ اربعاً کان کانتما تہجد من لیلتہ ومن صلاہن بعد العشاء کان کتہن من لیلتہ القدر“ رواہ سعید بن منصور فی سننہ۔ لہذا علامہ بنوریؒ کا صاحب کبیری کی طرف تسامح کی نسبت کرنا بظاہر درست نہیں معلوم ہوتا، اس لئے کہ انہوں نے یہ روایت دوسرے محدثین ہی کی طرح ذکر کی ہے۔ یعنی ”من صلی قبل الظهر اربعاً“، بلکہ صاحب کبیری تو آگے چل کر خود تصریح کرتے ہیں۔ واما الاربع قبلہا راء العشاء، فلم ینذکر فی خصوصہا حدیث لکن یستدل بہ بعموم ما رواہ الجماعۃ من حدیث عبداللہ بن مغفلؓ علیہ السلام قال بین کل اذانین صلاۃ من کل اذانین صلاۃ ثم قال فی الثالثۃ لمن شاء فہذا مع عدم المانع من التفضل قبلہا یفید الاستحباب لکن کونہا اربعاً یتیمی علی قول ابی حنیفہ لانہا الافضل عنہ فیحمل علیہا لفظ الصلاۃ حملاً للمطلق علی الکامل ذاتاً ووصفاً۔ (کبیری شرح منیۃ المصلی ص ۳۸۵، طبع ہیل اکیڈمی لاہور، فصل فی النوافل۔ صاحب کبیری کے مذکورہ کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی اربع قبل العشاء کی سنیت پر روئے عبداللہ بن مغفلؓ کی روایت عمومی ”بین کل اذانین صلاۃ الخ“ کے اور کوئی روایت ثابت نہیں۔ لہذا یہ ہو بھی کیسے سکتا ہے کہ وہ ”من صلی قبل الظهر اربعاً“ کی جگہ ”من صلی قبل العشاء اربعاً“ روایت کر دیں واللہ اعلم۔

رشید اشرف تجاویز اللہ عن زلہ و معائبہ۔

۲۔ جامع ترمذی (ج ۱ ص ۴۶) باب ما جاء فی الصلوۃ قبل المغرب۔ ۱۲ مرتبہ عنی عنہ

بعض طرق میں موجود ہے جس پر مفصل بحث مستقل باب کے تحت گذر چکی ہے۔ تم شرح الباب۔

بَاب مَا جَاءَ أَنَّ صَلَاةَ اللَّيْلِ مَثْنَى مَثْنَى؛

عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال: "صَلَاةُ اللَّيْلِ مَثْنَى مَثْنَى"؛
اس حدیث کے مطابق جمہور اور صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ رات کی نفلوں کو دو دو رکعت کر کے پڑھنا افضل ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ وہ چار چار رکعات کر کے پڑھنے کو افضل کہتے ہیں۔ ان کی دلیل صحیحین میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے جس میں وہ فرماتی ہیں: ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يزد في رمضان ولا في غيره على إحدى عشرة ركعة يصلي أربعاً فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم يصلي أربعاً فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم يصلي ثلاثاً (اللفظ للبخاری)

۱۔ چنانچہ سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۲۶۴) میں "باب البحث على الركوع بين الاذانين في كل صلاة والركعتين قبل المغرب والاختلاف فيه" کے تحت اور سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۴۷۴) میں "باب من جعل قبل صلاة المغرب ركعتين" کے تحت یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "ان عند كل اذانين ركعتين ما خلا صلاة المغرب (روى البيهقي) " ما خلا المغرب " ۱۲ مرتب بقوله الله بعبوب أنفسهم

۲۔ دیکھئے درس ترمذی (ج ۱ ص ۴۳۰ و ۴۳۱، طبع اول) باب ما جاء في الصلاة قبل المغرب ۱۲ مرتب بقوله "صلاة الليل مثنى مثنى"۔ ہذا الجملہ مفیدۃ للقصر بحصر المبتدأ في الخبر فحمله الشافعية على ان القصر للافضلية وكذا حملہ الجمهور وكذا في "الفتح" (ج ۲ ص ۳۹۸) وقال مالك: القصر لبيان الجواز اي لا يجوز غير ذلك بالليل، كذا في معارف السنن (ج ۲ ص ۱۱۸) ۱۲ مرتب عن عمنه

۳۔ بلکہ امام مالکؒ رات کو چار رکعت نفلیں ایک سلام کے ساتھ پڑھنے کو ناجائز کہتے ہیں کما حکاہ ابن دقیق العید فی شرح العمدة والعساقی فی شرح التقریب، انظر معارف السنن (ج ۲ ص ۱۱۸) ۱۲ مرتب عن عمنه

۴۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۵۴) باب قیام النبی صلی اللہ علیہ وسلم باللیل فی رمضان وغیرہ، کتاب التہجد، صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۴) باب صلاة الليل وعدد ركعات النبي صلى الله عليه وسلم في الليل الخ ۱۲ مرتب عن عمنه

لیکن جمہور کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ صحیح مسلم کی روایت میں یہ تصریح ہے کہ یہ چار رکعتیں آپؐ دو سلاموں کے ساتھ پڑھتے تھے۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی کوئی دلیل نہ مل سکی البتہ مصنف ابی شیبہؒ میں حضرت ابن مسعودؓ کا ایک اثر مروی ہے جس سے وہ استدلال کر سکتے ہیں ”من صلی اربعاً بتسلیمة باللیل عدلین بقیام لیلة القدس“ وهذا الحدیث وان کان موقوفاً لکن الموقوف فی مثله فی حکم المرفوع فان الاخبار بفضل عمل لا یمکن الا بتوفیق من الشارح علیہ السلام، معارف السنن ج ۲ ص ۱۲۰، مرتب) لیکن جمہور کی طرف سے اس کا بھی یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ وہ ”اربع قبل العشاء“ پر محمول ہے نہ کہ صلاۃ اللیل پر کما قیل۔ چنانچہ دلیل کے اعتبار سے جمہور ہی کا مسلک راجح ہے اور امام ابو حنیفہؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے اور متاخرین نے فتویٰ بھی اسی پر دیا ہے واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي وَصْفِ صَلَاةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِاللَّيْلِ

یہاں امام ترمذیؒ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صلاۃ اللیل کے سلسلے میں متعدد ابواب قائم کئے ہیں۔ ان تمام احادیث کا خلاصہ یہ ہے کہ آپؐ سے تہجد کی تعداد میں مختلف روایات مروی ہیں۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے حالات اور نشاط کے مطابق کبھی کم رکعتیں پڑھتے، کبھی

۱۰ (ج ۱ ص ۲۵۴) باب صلاۃ اللیل و عدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی اللیل وان الوتر رکعة وان الركعة صلوۃ صحیح، روایت اس طرح مروی ہے ”عن عائشہ زوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی فیما بین ان یفرغ من صلاۃ العشاء وہی التي یدعو الناس الحیمۃ الی الفجر احدی عشرة رکعة یسلم بن کل رکعتین ویوتر بواحدة الخ ۱۲ مرتب

۱۱ حضرت بخاریؒ نے معارف السنن (ج ۲ ص ۱۲۰) میں یہ اثر انہی الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے لیکن پھر آگے تحریر فرماتے ہیں:

”قال الرازم: ليس عندی المصنف ولم اقف علی روایۃ ابن مسعود بذہ“ (احقر مرتب) کو مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۴۳)

باب فی اربع رکعات بعد العشاء میں یہ روایت دیکھ عن عبد الجبار بن عیاش عن قیس بن وہب عن مرة عن عبد اللہ کے طریق سے آیا اور زیادہ واضح الفاظ کے ساتھ مل گئی ”من صلی اربعاً بعد العشاء لا یفصل بینہن بتسلیم عدلین مثلہن من لیلة القدس“ رشید اشرف سیفی

۱۲ حضرت بخاریؒ نے چند اور روایات بھی امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی تائید میں ذکر کی ہیں لیکن تمام روایات ایسی ہیں جو صحیح

امام ابو حنیفہؒ کے مسلک پر صریح نہیں اور جمہور کی جانب سے ان کا جواب دیا جاسکتا ہے، دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۱۲۰) ۱۳

۱۴ لیکن پچھلے ہی سہ ماہیہ میں جن الفاظ کے ساتھ حدیث نقل کی گئی ہے اس کی روشنی میں یہ جواب نہیں چل سکتا اس لئے کہ اس میں

زیادہ، چنانچہ ان سب روایتوں پر عمل جائز ہے۔ اور اگرچہ آپ سے روایات میں وتر سمیت تیرہ رکعات سے زیادہ ثابت نہیں، لیکن اس سے زائد میں کوئی ممانعت بھی نہیں ہے۔ اور ان ابواب میں ایک رکعت پڑھنے کا جو ذکر آیا ہے اس کی پوری تفصیل انشاء اللہ ابواب الوتر کے تحت آئیگی۔

بَابُ فِي نَزْلِ الرَّبِّ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا كُلِّ لَيْلَةٍ

ينزل الله تبارك وتعالى إلى السماء الدنيا كل ليلة حين يمضي ثلث الليل الأول فيقول أنا الملك من ذا الذي يدعوني فاستجب له، من ذا الذي يسألني فأعطيه، من ذا الذي يستغفرني فأغفر له فلا يزال كذلك حتى يضيئ الفجر، حدیث کا منشا تو واضح ہے کہ رات کا پہلا تہائی حصہ گزرنے کے بعد اللہ تعالیٰ کی خاص رحمت بندوں پر متوجہ ہوتی ہے، اور مقصد یہ ہے کہ بندے اس وقت سے فائدہ اٹھائیں، اور اس کو عبادات اور دعاء و مناجات میں صرف کریں۔ حدیث کا عملی پیغام تو یہی ہے، اور اصل اہمیت اسی پیغام کو حاصل ہے۔ لیکن چونکہ حدیث میں الفاظ یہ فرمائے گئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ثلث لیل گزرنے پر سماء دنیا کی طرف نزول فرماتے ہیں، اس لئے اس حدیث میں بڑے معرکہ الآراء کلامی مسائل پیدا ہو گئے جو کسی زمانے میں بحث و مناظرہ اور نزاع و جدال کا سبب بنے رہے ہیں۔ اب اگرچہ ان مباحث میں وہ شدت باقی نہیں رہی، اور وہ فرقے بھی ختم ہو گئے جن کی وجہ سے یہ مباحث ابھرے تھے، لیکن چونکہ ان مسائل کے تذکرے سے قدیم کتابیں لبریز ہیں، اور اصل مسئلے کی حقیقت سمجھنی بھی ضروری ہے، اس لئے اس بحث کا بہت مختصر خلاصہ یہاں بیان کیا جاتا ہے۔

جن احادیث میں باری تعالیٰ کے لئے ”نزول“ یا کوئی اور ایسا فعل ثابت کیا گیا ہے جو بظاہر حوادث کی صفت ہے، اس کے بارے میں بنیادی طور پر چار مذاہب مشہور ہیں :-
۱۔ پہلا مذہب مشہور ہے جو ان الفاظ کو ان کے ظاہر اور حقیقی معنی پر محمول کرتے ہیں اور یہ

۱۔ مثلاً حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث مرفوعہ میں ارشاد ہے ”قال الله عز وجل اذا تقرب عبدی منی شبراً تقربت منه ذراعاً واذا تقرب منی ذراعاً تقربت منه باعاً او (قال) بوعاء واذا اتانی میشی اتیتہ ہرولۃ، صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۴۳) کتاب الذکر والدعاء والتوبۃ والاستغفار، باب فضل الذکر والدعاء والتقرب الی اللہ تعالیٰ وحسن الظن بہ ۱۲ رشید اشرف سیفی

کہتے ہیں کہ (معاذ اللہ) یہ صفات اللہ تعالیٰ کیلئے اسی طرح ثابت ہیں جس طرح حوادث میں ثابت ہوتی ہیں۔ یہ مذہب باطل محض ہے، اور جمہور اہل سنت اس کی ہمیشہ تردید کرتے آئے ہیں۔

۲۔ دوسرا مذہب معتزلہ اور خوارج کا ہے، جو باری تعالیٰ کی صفات کا انکار کرتے ہیں اور حدیث نزول اور اس جیسی دوسری احادیث کو صحیح نہیں مانتے۔ یہ مذہب بھی باطل محض ہے۔
۳۔ تیسرا مذہب جمہور سلف اور محدثین کا ہے، جن کا کہنا یہ ہے کہ یہ احادیث متشابہات میں سے ہیں، ”نزول“ کے ظاہری معنی جو تشبیہ کو مستلزم ہیں وہ تو مراد نہیں، باری تعالیٰ کیلئے ”نزول“ کو اتباعاً للنفوس ثابت مانا جائے گا، لیکن اس کے معنی مراد اور اس کی کیفیت کے بارے میں توقف و سکوت کیا جائے گا، اور اس میں غرض نہیں کیا جائے گا۔ ان حضرات کو ”مفوضہ“ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

۴۔ چوتھا مذہب متکلمین کا ہے، جو یہ کہتے ہیں کہ ان الفاظ کا ظاہری مفہوم برگز مراد نہیں۔ کیونکہ وہ تشبیہ کو مستلزم ہے، لیکن ان کے مجازی معنی مراد ہیں، مثلاً ”نزول“ سے مراد ”نزول رحمت“ یا ”نزول ملائکہ“ ہے، ان حضرات کو ”مؤولہ“ کہتے ہیں، اور ان کی بھی دو قسمیں ہیں، بعض حضرات ان الفاظ کی ایسی تاویل کرتے ہیں جو لغت اور استعمال کے تکلف ہوتی ہے، اور بعض حضرات دو راز کار تاویلات اختیار کرتے ہیں جو بعض اوقات تحریف کی حد تک پہنچ جاتی ہیں۔

ان چار مذاہب میں سے پہلے دو مذہب تو باطل ہیں، اور علمائے اہل حق میں سے کوئی ان کا قائل نہیں ہوا، البتہ اہل حق کے درمیان ”تفویض“ اور ”تاویل“ کا اختلاف جاری رہا ہے۔ محدثین کا عام طور سے رجحان تفویض کی طرف ہے، اور متکلمین کا تاویل کی طرف۔ اور بعض محدثین نے دونوں میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ جس جگہ بے تکلف تاویل ممکن ہو وہاں تاویل اختیار کر لی جائے، اور جہاں بے تکلف تاویل ممکن نہ ہو، بلکہ اس کے لئے تکلف کرنا پڑے وہاں تفویض بہتر ہے۔

اور حضرت شیخ عبدالوہاب شحرانی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مشہور کتاب ”الایواقیت والنجواہر“ میں (ص ۱۰۴ ج ۱ پر) لکھا ہے کہ ان دونوں مذہبوں میں سے تفویض اولیٰ ہے، اس لئے کہ ہم جو بھی تاویل کریں گے، خواہ وہ کتنی بے تکلف کیوں نہ ہو، وہ ہمارے ذہن کی اختراع ہوگی، اور اس میں غلطی کا بھی امکان ہے اور اس میں آراء کا اختلاف بھی ہو سکتا ہے، اس لئے

صفاتِ باری جیسے نازک مسئلے میں اپنی رائے کو نصوصِ پٹھونوں سے لازم آئے گا، اور تفویض میں یہ اندیشہ نہیں۔ البتہ شیخ شعرانی رحمۃ اللہ، شیخ اکبر محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول کی تائید فرماتے ہیں کہ جس شخص سے یہ خطرہ ہو کہ اگر اس کے سامنے تاویل نہ کی گئی تو وہ کبھی شک میں یا کسی بداعتقاد میں مبتلا ہو جائے گا، اس کیلئے تاویل کا راستہ اختیار کرنے کی گنجائش ہے۔

یہ ہے اس مسئلے میں مذاہب کا خلاصہ۔

اس بارے میں علامہ ابن تیمیہ کا موقف ہے | اب یہاں علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کے موقف کو بھی سمجھ لینا ضروری ہے۔ یہ بات بہت مشہور ہو گئی

ہے کہ وہ (معاذ اللہ) تشبیہ کے قائل یا کم از کم اس کے قریب پہنچ گئے ہیں۔ اور یہ قصہ بھی مشہور ہے کہ انہوں نے ایک مرتبہ جامع دمشق کے منبر پر تقریر کرتے ہوئے حدیث باب کی شرح کی اور اس تشریح کے دوران خود منبر سے دو سیڑھیاں اتر کر کہا کہ ”یَنْزِلُ كُنُزِي هَذَا“ یعنی باری تعالیٰ کا نزول میرے اس نزول کی طرح ہوتا ہے۔

اگر یہ واقعہ ثابت ہو تو بلاشبہ یہ نہایت خطرناک بات ہے، اور اس سے لازم آتا ہے کہ علامہ ابن تیمیہ تشبیہ کے قائل ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ تحقیق سے اس واقعہ کی نسبت علامہ ابن تیمیہ کی طرف ثابت نہیں ہوتی۔ دراصل واقعہ کسی مستند طریقے سے ثابت نہیں، بلکہ یہ سب سے پہلے ابن بطوطہ نے اپنے سفر نامے (صفحہ ۵۷ ج ۱) میں ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ میں نے خود علامہ ابن تیمیہ کو جامع دمشق کے منبر پر تقریر کرتے ہوئے دیکھا، وہ تقریر کے دوران منبر سے دو سیڑھیاں نیچے اترے اور کہا کہ ”یَنْزِلُ كُنُزِي هَذَا“

لیکن محققین نے سفر نامہ ابن بطوطہ کی اس حکایت کو معتبر نہیں مانا، جس کی وجہ یہ ہے کہ اسی سفر نامے کے صفحہ ۵۰ ج ۱ پر تصریح ہے کہ ابن بطوطہ جمعات ۹ رمضان ۷۲۶ھ کو دمشق پہنچا ہے، حالانکہ علامہ ابن تیمیہ شعبان ۷۲۶ھ کے اوائل ہی میں دمشق کے قلعے میں قید ہو چکے تھے، اور اسی قید کی حالت میں ۲۰ ذیقعدہ ۷۲۸ھ کو ان کی وفات ہو گئی۔ لہذا یہ بات تاریخی اعتبار سے ممکن نظر نہیں آتی کہ وہ رمضان ۷۲۶ھ میں جامع دمشق میں خطبہ دے رہے ہوں۔

اور سفرنامہ ابن بطوطہؒ خود ابن بطوطہؒ کا لکھا ہوا نہیں ہے، بلکہ اُسے ان کے شاگرد ابن جزی الکلبی نے مرتب کیا ہے۔ اور وہ ابن بطوطہؒ سے حالات زبانی سُنا کر انہیں اپنے الفاظ میں قلمبند کرتے تھے، اس لئے اس میں غلطیوں کا کافی امکان ہے۔

جہاں تک اس سلسلے میں علامہ ابن تیمیہؒ کے صحیح موقف کا تعلق ہے، اس موضوع پر ان کی ایک مستقل کتاب ہے جو ”شرح حدیث النزول“ کے نام سے شائع ہو چکی ہے، اور اس میں علامہ ابن تیمیہؒ نے ”تشبیہ“ کی سختی کے ساتھ تردید فرمائی ہے۔ مثلاً ص ۵ پر لکھتے ہیں: و ليس نزوله كنزول اجسام بنى آدم من السطح الى الارض بحيث يبقى السقف فوقهم، بل الله منزله عن ذلك،

اس کتاب میں علامہ ابن تیمیہؒ کا دعویٰ یہ ہے کہ اُن کا مسلک اس باب میں بعینہ وہ ہے جو جمہور سلف اور محدثین کا ہے، لیکن ان کی پوری بحث کے مطالعے کے بعد اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ ان کے مسلک میں اور جمہور محدثین کے مسلک میں بھی ایک باریک فرق ہے، اور وہ یہ کہ جمہور محدثین ”نزول“ کو ثابت مان کر اس کو متشابہ مانتے ہیں، اور اس کی تشریح سے مطلقاً توقف کرتے ہیں۔ ان میں سے بعض تو یہ کہتے ہیں کہ ”نزول“ کے حقیقی معنیٰ مراد نہیں، اور جو معنیٰ مراد ہیں وہ ہمیں معلوم نہیں، اور بعض حضرات یہ کہنے سے بھی توقف فرماتے ہیں کہ یہاں حقیقی معنیٰ مراد ہیں یا مجازی معنیٰ؟ بلکہ ”نزول“ کی تفسیر سے مطلقاً توقف فرماتے ہیں۔

لیکن علامہ ابن تیمیہؒ کی پوری بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ حدیث میں ”نزول“ کے حقیقی معنیٰ ہی مراد ہیں، لیکن باری تعالیٰ کا ”نزول“ اجساد کے ”نزول“ کی طرح نہیں جس میں ایک مکان سے ہٹ کر دوسرے مکان میں متمکن ہونا لازم ہوتا ہے، بلکہ باری تعالیٰ کا نزول حوادث کی اس صفت سے منزہ ہے، اور اس کی کیفیت ہمارے ادراک سے ماوراء ہے۔

علامہ ابن تیمیہؒ کا کہنا یہ ہے کہ ”نزول“ بمنزلہ کلی مشکک ہے، لہذا اس کی کیفیات اور اس کے لوازم نازلین کے اختلاف سے مختلف ہوتے رہتے ہیں، چنانچہ جب اس کی نسبت حوادث کی طرف ہوگی تو اس کے لوازم کچھ اور ہوں گے، اور جب اس کی نسبت قدیم کی طرف ہوگی تو اس کے لوازم کچھ اور ہوں گے، لیکن دونوں صورتوں میں وہ ”نزول“ بمعناہ الحقیقی ہی ہوگا۔ چنانچہ حوادث کے نزول کو خلوصاً من مکان الی مکان لازم ہے، لیکن باری تعالیٰ کا نزول اس سے منزہ ہے۔ لیکن دونوں قسم کے ”نزول“ اپنے ”نزول“ ہونے

میں مشترک ہیں جس طرح ”علم“، حوادث کی بھی صفت ہوتی ہے، اور اللہ تعالیٰ کی بھی، اور دونوں کی حقیقت میں زبردست فرق کے باوجود لفظ ”علم“ کا اطلاق بالمعنی الحقیقی دونوں میں ماہم الا شراک ہے، اسی طرح ”نزول“ کو بھی قیاس کیا جاسکتا ہے۔

لیکن ہوتا یہ ہے کہ چونکہ ہم مشاہدے سے صرف حوادث کے ”نزول“ کو پہچان سکتے ہیں، اور باری تعالیٰ کے ”نزول“ کا مشاہدہ ہماری قوتوں سے ماوراء ہے، اس لئے ہم ”نزول“ کا تصور بغیر ”خلو من مکان الی مکان“ کے نہیں کر سکتے، اور اللہ تعالیٰ کیلئے لفظ ”نزول“ بمعناہ الحقیقی کا اطلاق ہمیں مستبعد معلوم ہوتا ہے، لیکن اس کی مثال ایسی ہے جیسے جنت میں کھجور، پھلوں اور شہد وغیرہ ہونے کا ذکر قرآن کریم نے فرمایا ہے، حالانکہ یہ پھل دنیا کے پھلوں سے یکسر مختلف ہوں گے، کیونکہ وہ مالا عین رأت ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر میں داخل ہیں۔ لہذا دنیا کے پھلوں اور آخرت کے پھلوں میں حقیقت کے اعتبار سے بون بعید ہے، لیکن پھل (بمعناہ الحقیقی) ہونے میں یہ دونوں مشترک ہیں۔ اسی طرح حوادث کے ”نزول“ اور باری تعالیٰ کے ”نزول“ میں وہی فرق ہے جو حادث اور قدیم کے درمیان ہونا چاہئے، اس کے باوجود باری تعالیٰ کے ”نزول“ پر لفظ ”نزول“ کا اطلاق مجازی نہیں، بلکہ حقیقی ہے۔

علامہ ابن تیمیہؒ کے نظریے کا یہ مختصر خلاصہ ہے جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ علامہ ابن تیمیہؒ لفظ ”نزول“ کی تشریح سے توقف نہیں کرتے، بلکہ لفظ ”نزول“ کو حقیقی معنی میں قبول کر کے اس کی کیفیت سے توقف کرتے ہیں۔ جبکہ جہور محدثین کے قول کا حاصل یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ لفظ ”نزول“ کی تشریح ہی سے توقف فرماتے ہیں، نہ یہ کہتے ہیں کہ اس کے حقیقی معنی مراد ہیں، اور نہ یہ کہتے ہیں کہ مجازی معنی مراد ہیں۔ لہذا علامہ ابن تیمیہؒ کا یہ دعویٰ محل نظر ہے کہ ان کا مسلک بعینہ وہ ہے جو جہور سلف کا ہے، بلکہ ان کے موقف میں اور جہور محدثین کے موقف میں وہ باریک فرق پایا جاتا ہے جس کی تشریح اوپر کی گئی۔ البتہ یہ فرق (معاذ اللہ تشبیہ اور

۱۔ کافی روایت ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اللہ تبارک وتعالیٰ اعدت لعبادی الصالحین مالا عین رأت ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر، صحیح بخاری (ج ۱ ص ۴۶۰) کتاب بدر الخلق، باب ما جار فی صفة الجنة وانہا مخلوقة ۱۲ مرتب غنی عنہ

تتزیہ کا فرق نہیں ، بلکہ تتزیہ ہی کی تعبیر کا فرق ہے ، لہذا اس مسئلے میں ان کو جمہور اہل سنت مختلف قرار دیکر نشانہ ملامت بنانا درست نہیں ۔

البتہ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس قسم کے مسائل میں سلامتی کا راستہ جمہور سلف ہی کا ہے جو ان الفاظ کی تشریح ہی سے توقف کرتے ہیں ، کیونکہ تشریح کا آغاز ہوتے ہی انسان اس پر خسار وادی میں پہنچ جاتا ہے جہاں افراط و تفریط سے دامن بچنا مشکل ہو جاتا ہے ۔ ابن خلدون نے مقدمے میں بڑی اچھی بات لکھی ہے کہ صفات باری تعالیٰ کے مسائل عقل کے ادراک سے ماورا ہیں ، اور جو شخص عقل کے ذریعے ان مسائل کو حل کرنا چاہے اس کی مثال اس احمق کی سی ہے جو سونے کے کانٹے سے پہاڑوں کو تولنا چاہتا ہو ۔

واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب
هذا آخر ما اردنا ايراداً في شرح هذه الابواب ، و
سنبدأ في شرح ابواب الوتر ، والله الموفق والمعين ط



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ابواب الوتر

(عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْوُتْرَ لَيْسَ بِحَتْمٍ

عن عليؑ قال الوتر ليس بحتم كصلواتكم المكتوبة ولكن سن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ان الله وتر يحب الوتر فاوتر وايا اهل القرآن، صلوة الوتر کے بارے میں یہ اختلاف معروف ہے کہ وہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک واجب نہیں

لہ علم ان بحث الوتر بحث طویل والاختلاف فی صلاة الوتر من وجہ کثیرہ وہی الاختلاف :-

- (۱) فی وجوب (۲) فی عددہ (۳) فی اشتراط النیۃ فیہ (۴) واختصاصہ بالترارۃ
- (۵) واشتراط شفع قبلہ (۶) فی آخر وقتہ (۷) فی صلوتہ فی السفر علی الدلۃ (۸) فی قضاء (۹) والقنوت فیہ
- (۱۰) ومحل القنوت (۱۱) وما یقال فیہ (۱۲) فی فصلہ ووصلہ (۱۳) وهل تسن رکعتان بعدہ
- (۱۴) وفي صلاتہ من تعود (۱۵) وفي اول وقتہ (۱۶) وهل هو الا فضل او الرواتب او خصوص رکعتی الفجر ؟
- (۱۷) وهل الثلاث الموصولة منه تشہد افضل او تشہدین ؟

فہذہ سبعة شروحيہ فی الخلاف ، السبعة منها الاول حکاہ الحافظ ابن حجر عن ابن التين والتسعة بعدا من زيادته ، والسابع عشر من زيادة الراقم (ای شیخ البنوری رحمہ اللہ تعالیٰ) استفادہ من "شرح المہذب" وباللہ التوفیق ۔ (معارف السنن (ج ۴ ص ۱۶۶) ۱۲ رشید اشرف وفقتہ اللہ

محض سنت ہے، جبکہ امام ابو حنیفہؒ اس کو واجب قرار دیتے ہیں۔

دلائل احناف

۱۔ ابو داؤد میں معروف روایت ہے عن عبد اللہ بن بریدۃ عن ابیہ قال: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: الوتر حق فمن لم یوتر فلیس متاً، الوتر حق فمن لم یوتر فلیس متاً، الوتر حق فمن لم یوتر فلیس متاً۔

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس کے راوی ابو المنیب عبید اللہ بن عبد اللہ العتکی ضعیف ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ انہیں امام بخاریؒ وغیرہ نے اگرچہ ضعیف قرار دیا ہے لیکن امام ابن معینؒ انہیں ثقہ کہتے ہیں۔ امام ابو حاتمؒ نے ان کو صالح الحدیث قرار دیا ہے اور امام بخاریؒ پر تنقید کی ہے کہ انہوں نے ان کو ضعفاء میں کیسے شمار کر لیا۔ اور امام ابن عدیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں، "هو عندی لا بأس به" بہر حال جارحین کے مقابلہ میں ان کی توثیق کرنے والوں کی تعداد زیادہ ہے لہذا حدیث قابل استدلال ہے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ امام ابو داؤد نے اس پر سکوت کیا ہے، جو ان کے نزدیک حدیث کے صحیح یا کم از کم حسن ہونے کی دلیل ہے، اور امام حاکمؒ نے بھی اس کو صحیح علی شرط الشیخین قرار دیا ہے۔

دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ "الوتر حق" کہنے سے وجوب ثابت نہیں ہوتا کیونکہ حق

۱۔ صاحبین کا مسلک بھی یہی ہے چنانچہ صاحب ہدایہ ان حضرات کا مسلک نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں "وت لا سنة لظهور آثار السنن فیہ حیث لا یکفر جاحداً ولا یؤذن لہ" ہدایہ (ج ۱ ص ۱۳۴) باب صلاة الوتر

۲۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۰۱) باب فمین لم یوتر ۱۲

۳۔ مکمل فیہ النساء و ابن حبان و العقیلی، و وثقہ آخرون، انظر نصب الرایہ (ج ۲ ص ۱۱۲) باب صلوة الوتر، و آثار السنن (ص ۱۵۴) باب ما استدلل بہ علی وجوب صلوة الوتر، و اعلام السنن (ج ۲ ص ۱) ابواب الوتر،

باب وجوب الوتر و بیان وقۃ ۱۲ مرتب غنی عنہ

۴۔ چنانچہ علامہ ظفر احمد صاحب عثمانیؒ اعلام السنن (ج ۲ ص ۱) باب وجوب الوتر و بیان وقۃ کے تحت حضرت بریدہ کی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں "رواہ الحاکم فی المستدرک و صححہ" وقال ابو المنیب

العتکی مروزی ثقہ یصح حدیثہ ولم یخرجاہ ۱۲ مرتب غنی عنہ

کے معنی ثابت کے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ حق ”واجب“ کے معنی میں بکثرت استعمال ہوتا ہے اور یہاں وہی معنی مراد ہیں، چنانچہ حضرت ابوالیوب کی روایت مرفوعہ میں یہ الفاظ مروی ہیں؛
 ”الوتر حق واجب علی کل مسلم“

۲۔ حنفیہ کی دوسری دلیل حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے ”قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من نام عن وترہ او نسیہ فلیصلہ اذا اصبح او ذکرہ“ اس میں نماز وتر کی قضا کا حکم دیا گیا ہے اور قضا کا حکم واجبات میں ہوتا ہے نہ کہ سنن میں۔

۳۔ پچھلے باب میں حضرت خارجہ بن حذافہؓ کی حدیث گزری ہے وہ فرماتے ہیں: ”خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان الله امدكم بصلوة هي خير لكم من حمص النعم الوتر جعله الله لكم فيما بين صلاة العشاء الى ان يطلم الفجر“ اس میں لفظ ”أمد“ اضافہ کرنے اور مدد پہنچانے کے معنی میں ہے اور اس کی نسبت اللہ کی طرف کی گئی ہے اگر یہ محض سنت ہوتا تو اس کی نسبت اللہ تبارک و تعالیٰ کے بجائے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی جاتی کہ ”ان الله امدكم بصلوة“ ”كتب الله عليكم صيامه“ (ای شہر رمضان) و سنت لکم قیامہ“ لہذا ”ان الله امدكم“ میں اللہ تعالیٰ کی طرف اضافہ کی نسبت وجوب وتر پر دلالت کرتی ہے۔

۴۔ حضرت علیؓ کی حدیث باب میں ”فاوتروا یا اهل القرآن“ فرمایا گیا ہے، یہ صیغہ امر ہے جو وجوب پر دلالت کرتا ہے۔

۱۔ اخرجه احمد وابن حبان واصحاب السنن الا الترمذی، کذا قال المحافظ فی الدراية فی تخریج احادیث الہدایۃ (تمحیص نصب الراية) الجز الاول (ص ۱۹۰) باب صلوۃ الوتر، واخرجه ابوداؤد الطیالسی ایضاً موقوفاً فی الجز الثاني من مسنده (ص ۸۱) وفيه ”الوتر حق او واجب“ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۲) کتاب الوتر، ”من نام عن وترہ او نسیہ“ ۱۲

۳۔ جامع ترمذی (ج ۱ ص ۸۵) باب ما جاز فی فضل الوتر ۱۲

۴۔ سنن ابن ماجہ (ص ۹۴) باب ما جاز فی قیام شہر رمضان ۱۲

۵۔ قولہ ”فاوتروا یا اهل القرآن“ بعض حضرات کے نزدیک اہل قرآن سے مراد

مومنین ہیں۔ اور یہ جملہ اس بات کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ تمام مومنین پر وتر واجب ہے،

۵۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے وتر پر ”مواظبت من غیر ترک“ فرمائی ہے اور اس کے تارک پر نکیر کرتے ہوئے فرمایا ”من لم یوتر فليس متاً مرتب“

دلائل حسمہور

۱۔ پہلا استدلال حضرت علیؑ کے اس ارشاد سے ہے جو باب میں مذکور ہے کہ ”الوتر ليس بحتم كصلواتكم المكتوبة ولكن سن رسول الله صلى الله عليه وسلم“
حقیقہ اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ وجوب کی نہیں بلکہ فرضیت کی نفی ہے جیسا کہ ”کصلواتکم المكتوبة“ کے الفاظ اس پر دلالت کر رہے ہیں چنانچہ ہم بھی صلوات خمسہ کی طرح اس کی فرضیت کے قائل نہیں اور اس کے منکر کو کافر نہیں کہتے۔

”اذا صل الامر للوجوب“ ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ اگر اہل قرآن سے حفاظ القرآن اور مہرۃ القرآن مراد لئے جائیں تو ماننا پڑے گا کہ وتر صرف انہی پر واجب ہیں عام مومنین پر نہیں۔ لیکن حضرت کشمیریؒ وغیرہم کا رجحان اس طرف ہے کہ اہل قرآن سے حفاظ قرآن مراد ہیں۔ چنانچہ حضرت ابن مسعودؓ کی ایک روایت مرفوعہ سے اس کی تائید ہوتی ہے ”ان الله وتر يحب الوتر فاوتروا يا اهل القرآن“، فقال اعرابي ما يقول النبي صلى الله عليه وسلم قال ليت لك ولا ل احد من اصحابك“ رواه ابن نصر من طريق ابی عبیدۃ عن عبد الله كذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۱۸۰) واخرجه ابو داود فی سننه (ج ۱ ص ۲۰۰ و ۲۰۱، باب استحباب الوتر) وعبد الرزاق فی مصنفه (ج ۳ ص ۴) رقم ۴۵۷۱، باب وجوب الوتر، هل شئ من التطوع واجب، والبيهقي فی سننه الكبرى (ج ۲ ص ۴۶۸)، باب ذكر البيان ان لا فرض في اليوم والليلۃ من الصلوات اكثر من خمس وان الوتر تطوع اور بیہقی (ج ۲ ص ۴۶۸) ہی کی ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”لست من اهلهم“ جس سے معلوم ہوا کہ اہل وتر ان سے مراد حفاظ ہیں فعلیٰ ہذا کیون المراد بالوتر صلوة اللیل مع الوتر فتمتیت صلوة اللیل بالوتر اعتباراً للنخاتۃ، وعلى هذا تخصیص الامر بحفاظ لما انهم تتجافى جنوبهم عن المضاجع برتہ من اللیل فان الحافظ یقوم اللیل الا قليلاً نصفه او یقصر منه قليلاً او یزید علیہ ویرتل القرآن ترتیلاً بخلاف غیر الحافظ فانه لا یقرأ الا شیئاً قليلاً۔ اس تفصیل کی روشنی میں ”فاوتروا یا اہل القرآن“ کے جملہ سے مسلک احناف پر استدلال مشکل ہوگا واللہ اعلم۔ ہذا لکھ ملخص مافی الکوکب الدرری وحاشیۃ (ج ۱ ص ۱۸۹) ومعارف السنن (ج ۲ ص ۱۸۹)۔

بعض الزیادات والتغیر من ”المرتب“ وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المظہرۃ ۱۲

سنن ابی داود (ج ۱ ص ۲۰۱) باب فمین لم یوتر ۱۲

۲۔ ان حضرات کا دوسرا استدلال ان روایات سے ہے جن میں نمازوں کی تعداد پانچ بیان کی گئی ہے، ان کا کہنا یہ ہے کہ اگر وتر واجب ہوتے تو نمازوں کی تعداد چھ ہو جاتی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو وتر توابع عشر میں ہے لہذا اس کو مستقلاً شمار نہیں کیا گیا دوسرے پانچ کا عدد فرض نمازوں کے لئے ہے اور وتر فرض نہیں بلکہ واجب ہے۔

۳۔ ائمہ ثلاثہ کا تیسرا استدلال حضرت عبادہ بن صامت کے اثر سے ہے کہ ان سے ذکر کیا گیا کہ فلاں شخص وتر کو واجب کہتا ہے تو انہوں نے اس کی تغلیط کرتے ہوئے فرمایا: ”کذب“ اخراجہ ابو داؤدؒ۔

اس کا جواب بھی یہی ہے کہ انہوں نے فرضیت کی نفی فرمائی ہے نہ کہ وجوب کی۔ اور حقیقت یہ ہے کہ یہ اختلاف عملاً لفظی جیسا ہے اور اس کا منشا یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سنت اور فرض کے درمیان مامور بہ کوئی اور مرتبہ نہیں اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان دونوں کے درمیان واجب کا مرتبہ ہے چنانچہ ائمہ ثلاثہ بھی ترکواکد السنن مانتے ہیں اور حنفیہ بھی اس کی فرضیت کے قائل نہیں (چنانچہ وہ اس کا انکار کرنے والے کی تکفیر کے قائل نہیں) گویا اس بات پر دونوں متفق ہیں کہ وتر کا مرتبہ عام سنن مؤکدہ سے اوپر اور فرض سے نیچے ہے، پھر چونکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فرض اور سنت کے درمیان کوئی متوسط درجہ نہیں تھا اس لئے انہوں نے اس کے لئے لفظ سنت استعمال کیا اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ درمیان میں واجب کا درجہ موجود ہے اس لئے انہوں نے اسے واجب قرار دیا۔ لہذا دونوں میں کوئی خاص فرق نہیں ہے۔

۱۔ کحدیث انس مثلاً قال سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله! كم افترض الله عز وجل على عباده من الصلاة؟ قال افترض الله على عباده صلوات خمس، قال رسول الله! هل قبلهن او بعدهن شيئاً؟ قال افترض الله على عباده صلوات خمس فحلف الرجل لا يزيد عليه شيئاً ولا ينقص منه شيئاً، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان صدق ليلين الجنة، سنن نسائي، باب كم فرضت في اليوم والليله ۱۲ ۱۳ (ج ۱ ص ۲۰۱) باب فمين لم يوتر ۱۲ مرتب غني عنه

۲۔ وذكرني البدرائع وغيره ان يوسف بن خالد السمتي من اعيان فقهاء البصرة (شيخ الشافعي) سأل ابا حنيفة عن الوتر فقال (اجاب) انه واجب، فقال له، كفرت يا ابا حنيفة، فلما منه انه يقول فرليفه - ففتال ابو حنيفة آيهولني الكفار ك اياي وانا اعرف الفرق بين الفرض والواجب ك فرق ما بين السماء والارض، ثم بين له الفرق بينهما فاعتذر اليه وحلس عنده للتعلم اه كذا في معارف السنن (ج ۳ ص ۱۷۲) باب ما جاز في فصل الوتر ۱۲ رشيد اشرف عفا الله عنه

البتہ بعض جزوی مسائل میں اس اختلاف کا اثر ظاہر ہوتا ہے، مثلاً وتر علی الراحہ کا مسئلہ جس کی تفصیل انشاء اللہ آگے مستقل باب کے تحت آئے گی۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

بَاب مَا جَاءَ فِي الْوُتْرِ بِسَبْعٍ

یہاں سے امام ترمذی نے متعدد ابواب تعداد رکعات وتر کے بیان کے لئے قائم فرمائے ہیں۔ تفصیل میں جانے سے پہلے واضح ہے کہ احادیث میں لفظ ”ایتار“ دو معنی کے لئے استعمال ہوا ہے۔ ایک صرف ”وتر“ کے لئے اور دوسرے پوری ”صلوۃ اللیل“ کے لئے۔

روایات ایتار اور ان میں تطبیق

پھر واضح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عدد وتر کے بارے میں روایات بہت مختلف ہیں اور ایک لکعت سے لیکر سترہ رکعات تک کا ذکر روایات میں آیا ہے۔

۱۔ ایک سے لیکر تیرہ تک کی روایات کیلئے دیکھئے مصنف نسائی (ج ۱ ص ۲۳۸ تا ۲۵۱) کتاب قیام اللیل و تطوع النہار، باب کیف الوتر بواحدة و باب کیف الوتر بثلاث و باب کیف الوتر بخمس و باب کیف الوتر بسبع و باب کیف الوتر بتسع و باب کیف الوتر باحدى عشرة رکعة و باب کیف الوتر بثلاث عشرة رکعة۔

احقر مرتب کو ”ایتار بخمس عشرة رکعة“ یا ”ایتار بسبع عشرة رکعة“ کی روایات تلاش بسیار کے باوجود نہ مل سکیں۔ البتہ حافظ ابن حجر التلخیص الجبیر (ج ۲ ص ۱۴، باب صلوۃ التطوع) میں امام رافعیؒ کے قول ”لم یقل زیادة علی ثلاث عشرة (رقم ۵۱۴) کے تحت لکھتے ہیں: ”کانہ اخذہ من رواية ابی داؤد الماضیة عن عائشةؓ“ و لا باکثر من ثلاث عشرة“ وفيه نظر ففي حواشی المنذری قبیل اکثر ما روى فی صلوۃ اللیل سبع عشرة و ہی عدد رکعات الیوم واللیلہ و روى ابن حبان و ابن المنذر و الحاکم من طریق عراک عن ابی ہریرۃ مرفوعاً ”وتر و ایتار بخمس او بسبع او تسع او باحدى عشرة او باکثر من ذالک انتہی۔ حافظ کے اس کلام سے ثابت ہوا کہ ایتار کے بارے میں سترہ رکعات تک کا ذکر روایات میں آیا ہے واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف کان اللہلہ و مولہ۔

علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم میں ان روایات کے درمیان بہترین طریقہ پر تطبیق دی ہے ، وہ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عام معمول یہ تھا کہ آپ صلوٰۃ اللیل کا افتتاح رکعتین خفیفین سے فرماتے تھے (جو تہجد کے مبادی میں سے ہوتی تھیں) اس کے بعد آٹھ طویل رکعتیں ادا فرماتے تھے (آپ کی اصل صلوٰۃ تہجد ہی رکعتیں ہوتی تھیں) پھر تین رکعتیں وتر کی پڑھتے تھے پھر دو رکعت نفل بھی کر ادا فرماتے تھے رجود وتر کی توابع میں سے ہوتی تھیں) اس کے بعد طلوع فجر کے ساتھ دو رکعتیں سنت فجر اس طرح کل سترہ رکعتیں ہو جاتی ہیں، حضرات صحابہؓ نے جس وقت ان تمام رکعتوں کو بیان کرنا چاہا تو انہوں نے یہ کہہ دیا کہ ”او تسببع عشرة رکعة“ پھر بعض اوقات بعض حضرات نے سنن فجر کو خارج کر دیا کیونکہ وہ درحقیقت صلوٰۃ اللیل نہ تھی اس لئے انہوں نے کہا ”او تسببع عشرة رکعة“ پھر بعض حضرات نے شروع کی رکعتین خفیفین کو اور وتر کے بعد کی نفلوں کو ساقط کر کے

۱۔ (ج ۲ ص ۲۸۸) فی شرح باب صلوٰۃ اللیل و عدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی اللیل الخ ۱۲ مرتب عن عائشہ عنہ
 ۲۔ کما فی روایۃ عائشہ عن الطحاوی فی شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۳۷) باب الوتر ، قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قام من اللیل افتتح صلوٰۃ بربعتین خفیفین ثم صلی ثمان رکعات ثم وتر ۱۲ مرتب
 ۳۔ پچھلے حاشیہ میں حوالہ ذکر کر دیا گیا اور آگے بھی آ رہا ہے ۱۲ مرتب

۴۔ کما فی روایۃ عائشہ عن یحییٰ اربعا فلا تسأل عن حسنہن و طولہن ثم یصلی ثمان رکعات ثم وتر ۱۲ مرتب
 ۵۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۴) باب صلوٰۃ اللیل الخ ۱۲

۶۔ کما فی روایۃ عائشہ عن یحییٰ ثلاث عشرة رکعة تسع رکعات قائما و تر فیہا و رکعتین جالسا فاذا ارد ان یرکع قام ف رکع و سجد و یفعل ذالک بعد الوتر فاذا سمع النداء لصبح قام ف رکع رکعتین خفیفین ، نسائی (ج ۱ ص ۲۵۳) کتاب قیام اللیل و تطوع النہار ، باب اباحۃ الصلوٰۃ بین الوتر و بین رکعتی الفجر ۱۲
 رشید اشرف کان اللہ و ہولہ

۷۔ حوالہ پچھلے حاشیہ میں گزر گیا ۱۲ مرتب

۸۔ کما فی حواشی المنذری ، دیکھئے التلخیص الجیر (ج ۲ ص ۱۴، رقم ۵۱۴) باب صلوٰۃ التطوع ۱۲ مرتب عن عفی عنہ

۹۔ یہ روایت نہ مل سکی کما سبق ۱۲ م

سُننِ فخر کو شمار کرتے ہوئے ”اوتر ثلاث عشرة رکعة“ کہہ دیا۔ اور بعض حضرات نے شروع کی رکعتیں خفیفین اور وتر کی بعد کی نفلوں کو ساقط کرنے کے ساتھ ساتھ فجر کی سنتوں کو بھی خارج کر دیا تو انہوں نے ”احدی عشرة رکعة“ کہہ دیا۔ پھر آخر عمر میں جب آپ کا جسم مبارک بھاری ہو گیا تو آپ نے بعض اوقات تہجد کی چھ رکعتیں پڑھیں اور وتر کی تین رکعتیں ان کے ساتھ مل کر کل نو رکعات ہو گئیں، بعض حضرات نے اس زمانہ کا عمل روایت کر دیا اور کہا ”اوتر تسع“ پھر بعض اوقات آپ نے مزید کمی کی اور تہجد کی صرف چار رکعات پڑھیں اس زمانے

۱۔ کمافی روایۃ ام سلمہؓ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ”یوتر ثلاث عشرة رکعة فلما کبر وضعف اوتر تسع (نسائی ج ۱ ص ۲۵۱، باب الوتر ثلاث عشرة رکعة) اور ”ایتر ثلاث عشرة رکعة“ سے متعلقہ توجیہ مذکورہ فی المتن کی تائید صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۵، باب صلوة اللیل الخ) میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہوتی ہے و فرماتی ہیں: ”کانت صلوة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اللیل عشر رکعات ویوتر بسجدة (ای رکعة مضمومة الی شفعتها فان صلوة اللیل کلها انما ہی مشئی مشئی والموتر فی الحقیقة لیس الا رکعة الاخرة من الثلاث) ویرکع رکعتی الفجر فتک ثلاث عشرة رکعة ۱۲ رشید اشرف وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المبارکۃ ۲۔ دیکھیے طحاوی (ج ۱ ص ۱۳۹، باب الوتر، نیز حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: ما کان (ای رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدى عشرة رکعة یصلی اربعاً فلا تسأل عن حسنہن و طولہن ثم یصلی اربعاً فلا تسأل عن حسنہن و طولہن ثم یصلی ثلاثاً الخ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۲، باب صلوة اللیل و عدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ ۱۲ مرتب غفر اللہ لہ و لوالدہ)۔

۳۔ ”اوتر تسع“ جیسا کہ پیچھے حاشیہ میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت گذری ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوتر ثلاث عشرة رکعة فلما کبر وضعف“، نسائی (ج ۱ ص ۲۵۱) باب الوتر ثلاث عشرة رکعة۔ ”اوتر تسع“، متعلقہ توجیہ پر حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت دال ہے جو صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۱) باب صلاة النبی صلی اللہ علیہ و دعاہ باللیل کے تحت مروی ہے ”انہ رقد عند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاستیقظ (ای النبی صلی اللہ علیہ وسلم) فتسوک و توضأ و یقول، ان فی خلق السموات و الارض و اختلاف اللیل و النهار لآیات لا ولی الا لہا باب۔ فقرا بولار الآیات حتی ختم السورة ثم قام فصلى رکعتین فاطال فیہما القيام و الركوع و السجود ثم انصرف فنام حتی نفع ثم فعل ذاک ثلاث مرات ست رکعات کل ذاک یتاک ویتوضأ و یقرأ بولار الآیات ثم اوتر ثلاث الخ رشید اشرف رزقہ اللہ علما نافعاً

کا عمل ”اوتر سبع“ کے الفاظ سے بیان کیا گیا۔

ہم شروع میں بیان کر چکے ہیں کہ روایات میں ایتار صرف صلوٰۃ الوتر کے معنی میں بھی استعمال ہوا ہے اور پوری صلوٰۃ اللیل کے معنی میں بھی۔ اس کے بعد واضح ہے کہ مبحث عنہا تمام روایات (مذکورہ بالا) میں ایتار سے مراد پوری صلوٰۃ اللیل ہے، البتہ جن روایات میں ”اوتر خمس“ آیا ہے ان میں ایتار سے صرف صلوٰۃ الوتر مراد ہے اور اس میں بعد کی دو نفلوں کو بھی وتر کا تابع بنا کر اس کے ساتھ شامل کر دیا گیا اور ”اوتر ثلاث“ کی روایت اپنی حقیقت پر محمول ہے جبکہ ”اوتر بواحدة“ کا مطلب یہ ہے کہ آپ نماز تہجد دو دو رکعتیں کر کے پڑھتے رہتے تھے اور جب وتر کا وقت آتا تو آپ دو رکعتوں کے ساتھ ایک رکعت مزید شامل کر لیتے تھے، نہ یہ کہ تنہا ایک رکعت پڑھتے تھے، اس طرح تمام روایات میں بہترین تطبیق ہو جاتی ہے۔

بحث فی ان الوتر ثلاث رکعات

وتر کی تعداد رکعات کے بارے میں اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وتر ایک سے لیکر

۱۰۰ مکافہ روایت عائشہؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یوتر بتسع رکعات ثم یصلی رکعتین وہو جالس فلما ضعف ”اوتر بسبع رکعات“ ابو نسی (ج ۱ ص ۲۵۰) باب کیف الوتر تسع۔ ”اوتر سبع“ سے متعلقہ توجیہ پر حضرت عائشہؓ کی ایک دوسری روایت دال ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا صلی العشاء دخل المنزل ثم صلی رکعتین ثم صلی بعدہما رکعتین اطول منہما ثم اوتر بثلاث لا یفصل بینہن (قال النبیوی) رواہ احمد باسناد یعتبر بہ، آثار السنن (ص ۱۶۲) باب الوتر بثلاث رکعات ۱۲ مرتبہ عنہ ۱۰ صرف امام شافعیؒ نے رکعت واحدہ سے وتر کے جواز پر زور دیا ہو جبکہ امام مالکؒ کے نزدیک وتر برکعت جائز تو ہے لیکن انتہائی مرجوح ہو بلکہ مؤطاً امام مالکؒ کی عبارت سے تو یہ پتہ چلتا ہے کہ وتر برکعت ان کے نزدیک درست ہی نہیں چنانچہ مؤطاً (ص ۱۱۰، باب الامر بالوتر) میں حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کے بارے میں مروی ہے ”کان یوتر بعد العتمۃ بواحدة“ اس کے بعد امام مالکؒ کا قول مذکور ہو ”ولیس علی ہذا العمل عندنا وکن ادنی الوتر ثلاث“ جہاں تک امام احمد بن حنبلؒ کا تعلق ہو ان کی ایک روایت اگرچہ شافعیہ کے مطابق ہے لیکن علامہ بنوریؒ نے معارف السنن (ج ۴ ص ۲۲۰) میں نقل کیا ہے کہ انکی ایک روایت حنفیہ کے مطابق ہے فلم یبق فی الائمة الاربعۃ الا الشافعیؒ فی الحبز علی الایثار برکعت۔ رشید اشرف سیفی کان اللہ لہ وہولہ۔

حدیث مروی ہے ” قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرأ فی الوتر بسبع اسم ربک الاعلیٰ وقل یا ایہا الکفرون وقل هو اللہ احد فی رکعة رکعة “

۴ — ” باب ماجاء فیما یقرأ فی الوتر “ ہی کے تحت حدیث مروی ہے ” عن عبد العزیز ابن جریج قال سألت عائشة رضی اللہ عنہا شیء کان یوتر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم؟ قالت کان یقرأ فی الاولیٰ بسبع اسم ربک الاعلیٰ و فی الثانیة بقل یا ایہا الکافرون و فی الثالثة بقل هو اللہ احد و المعوذتین ۔

۵ — سنن ابی داؤد میں عبد اللہ بن ابی قیس سے مروی ہے ” قال قلت لعائشةؓ بکد کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوتر؟ قالت کان یوتر باربع وثلاث وست و ثلاث وثمان و ثلاث و عشر و ثلاث و لم یکن یوتر بانقص من سبع ولا بالکثر من ثلاث عشرة “ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رکعات تہجد کی تعداد تو بدلتی رہتی تھی لیکن وتر کی رکعات کی تعداد میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی تھی بلکہ ان کی تعداد ہمیشہ تین ہی ہوتی تھی ۔ یہ تمام احادیث وتر کی تین رکعات پر صریح ہیں پھر جہاں تک ائمہ ثلاثہ کے دلائل کا

۱ (ج ۱ ص ۸۶) ۱۲ م ۲ (ج ۱ ص ۱۹۳) باب فی صلاة اللیل ۱۲ م
۳ تین رکعات وتر کی ایک دلیل ” بیوتت ابن عباس فی بیت خالته “ کا واقعہ بھی ہے جو پیچھے حاشیہ میں بھی گزر چکا ہے جس میں وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صلاة اللیل کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں ” قام فصلی رکعتین فاطال فیہما القيام والركوع والسجود ثم انصرف فنام حتى نفخ ثم فعل ذالک ثلاث مرات ست رکعات کل ذالک یستاک و یتوضأ و یقرأ ہولاء الآیات ثم اوتر بثلاث “ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۱) باب صلوة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ودعاء باللیل نیز ایک روایت (جو پیچھے بھی گزر چکی ہے اور) جو عن الحسن عن سعد بن ہشام عن عائشةؓ کے طریق سے مروی ہے ” ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا صلی العشاء دخل المنزل ثم صلی رکعتین ثم صلی بعدہما رکعتین اطول منہما ثم اوتر بثلاث لا یفصل بینہن ۔ رواہ احمد باسناد یحییٰ بن یزید ، آثار السنن (ص ۱۶۲) باب الوتر بثلاث رکعات ۔

مذکورہ دونوں روایات جہاں وتر کی تین رکعات پر دلالت ہیں وہیں اس بات کی بھی دلیل ہیں کہ وتر کی تینوں رکعات ایک سلام کے ساتھ ہیں نہ کہ دو سلاموں کے ساتھ ۔ ان کے علاوہ بھی اور بہت سی روایات حنفیہ کی دلیل ہیں جنہیں طوالت کے خوف سے ترک کیا جاتا ہے ۔ ۱۲ رشید اشرف غفر اللہ لہ وجعل عقباہ خیراً من دنیاہ ۔

تعلق ہے ان کا جواب یہ ہے کہ روایات میں ”ایتار بس رکعة“ سے لیکر ”ایتار بثلاث عشرة رکعة“ (بلکہ ایتار سبع عشرة رکعة) ”کما مر“۔ م) تک ثابت ہے۔ لہذا جن روایات میں ”ایتار بتسع“ یا ”ایتار باحدى عشرة“ یا ”ایتار بثلاث عشرة رکعة“ وارد ہوا ہے ان سب میں ائمہ ثلاثہ یہ تاویل کرنے پر مجبور ہیں کہ یہاں ایتار سے مراد پوری صلاۃ اللیل ہے جس میں تین رکعات وتر کی ہیں اور باقی تہجد کی چنانچہ امام ترمذیؒ نے امام اسحاق بن راہویہؒ کا قول نقل کیا ہے ”معنی ماری“ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یوتر بثلاث عشرة“ قال (اسحاق) انما معناه انه کان یصلی من اللیل ثلاث عشرة رکعة مع الوتر فنسبت صلاۃ اللیل الی الوتر۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ جو توجیہ ائمہ ثلاثہ نے تیرہ، گیارہ اور نو رکعات والی احادیث میں کی ہو وہی توجیہ ہم سات والی حدیث میں بھی کرتے ہیں یعنی ان سات میں سے چار رکعات تہجد کی تھیں اور تین رکعات وتر کی کما بیئتاً فی ما سبق۔

البتہ حنفیہ کی اس توجیہ پر حضرت عائشہؓ کی اس روایت سے اشکال پیدا ہو جاتا ہے جو ترمذیؒ میں مروی ہے ”قالت كانت صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم من اللیل ثلاث عشرة رکعة یوتر من ذلك بخمس لا یجلس فی شیء منهن الا فی آخرهن“ اس سے پانچ رکعتیں ایک سلام بلکہ ایک قعدہ کے ساتھ معلوم ہوتی ہیں۔

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ دراصل ان میں تین رکعات وتر کے ساتھ دو رکعتیں نفل کی شامل ہیں اور ”لا یجلس“ سے جلوس طویل کی نفی ہے جو دعار و ذکر کیلئے ہونفس قعدہ کی نہیں چنانچہ معمول یہی ہے کہ دعار وتر کے بعد نہیں کی جاتی بلکہ نفلوں کے بعد کی جاتی ہے۔ دوسرا جواب حضرت علامہ عثمانیؒ نے فتہ الملهم میں دیا ہے، وہ یہ کہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ”ما کان یصلی شیئاً من هذه الصلوة جالساً الا الرکعتین الاخیرتین

۱۔ (ج ۱ ص ۸۶) باب ما جاز فی الوتر بخمس و اخرجه مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۵۴) باب صلاۃ اللیل و عدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی اللیل الخ ۱۲ مرتب غفی عنہ

۲۔ لہذا اس میں ہماری مذکورہ بالا تاویل نہیں چل سکتی اس لئے کہ اس میں صلاۃ اللیل اور وتر بخمس رکعات کو صراحت کے ساتھ علیحدہ بیان کیا گیا ہے ۱۲ مرتب غفی عنہ

۳۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۴ ص ۱۸۷ و ۱۸۸) ۱۲ م ۴ (ج ۲ ص ۲۹۱) باب صلاۃ اللیل الخ۔

فانہ کان یصلیہما جالساً^۱ یہ توجیہ زیادہ بہتر ہے۔

اس حدیث کی ایک توجیہ یہ بھی کی گئی ہے کہ یہاں جلوس سے مراد جلوس تسلیم ہے اور مطلب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جلوس تو فرماتے تھے لیکن سلام صرف پانچویں رکعت میں پھیرتے تھے،

۱ علامہ عثمانیؒ کے کلام کی روشنی میں اس توجیہ کی مزید وضاحت یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم وتر کے بعد کی نفلیں اور بعض اوقات وتر سے قبل کی صلاۃ اللیل بیٹھ کر ادا فرماتے تھے اور قیام فی الصلوۃ کے بجائے قعود فی الصلوۃ کو اختیار فرماتے تھے چنانچہ رکعتین بعد الوتر کا ”جالساً“ پڑھنا نسائی (ج ۱ ص ۲۵۲، کتاب قیام اللیل و تطوع النہار، باب اباحۃ الصلوۃ بین الوتر و بین رکعتی الفجر) میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ثابت ہے فرماتی ہیں ”کان یصلی ثلاث عشرة رکعة، تسع رکعات قائماً یوتر فیہا و رکعتین جالساً اذا اراد ان یرکع و سجد و یفعل ذالک بعد الوتر الخ اور بعض اوقات صلاۃ اللیل کا ”جالساً“ پڑھنا حضرت عائشہؓ کی ایک اور روایت سے ثابت ہے جو صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۵۰، الباب تقصیر الصلاۃ باب اذا صلی قاعداً ثم صبح او وجد خفۃ تم مابقی) لم تر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی صلاۃ اللیل قاعداً قط حتی اس فکان یقرأ قاعداً حتی اذا اراد ان یرکع قام الخ ان دونوں روایتوں کے مجموعہ سے معلوم ہوا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم وتر کے بعد کی دو نفلیں اور بعض اوقات صلاۃ اللیل بھی جالساً ادا فرماتے تھے۔

اب یہ سمجھئے کہ ”خمس رکعات“ والی مجھوت عنہا روایت میں حضرت عائشہؓ یہ بتلانا چاہتی ہیں کہ وہ قعود جس کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بعض اوقات قیام کی جگہ اختیار فرماتے تھے پانچ رکعتوں (وتر کی تین اور نفل کی دو) میں سے صرف آخر کی رکعتوں میں ہوتا تھا یعنی وتر کے بعد کی نفلیں تو آپؐ جالساً ادا فرماتے تھے لیکن رکعات وتر قیام ہی کے ساتھ ادا فرماتے تھے ”لان الوتر لایجوز القعود فیہ للقادر علی القیام“ گویا ”خمس رکعات“ کے قعودوں اور سلام کا انکسار مت و نہیں بلکہ اس کا اظہار پیش نظر ہے کہ رکعات وتر آپؐ ”قائمًا“ ہی ادا فرماتے تھے نہ کہ ”جالساً“ ۱۲ رشید اشرف سیفی

۲ البتہ امام شافعیؒ نے اپنی مسند (۳/۱۲۴) میں ایک روایت نقل کی ہے ”اخبرنا عبد المجید عن ابن جریج عن ہشام بن عروہ عن ابيہ عن عائشہؓ مرفوعاً کان یوتر بخمس رکعات لا یجلس ولا یسلم الا فی الآخرة منہن اھ علامہ ظفر احمد عثمانیؒ اس کے رواۃ کے بارے میں لکھتے ہیں ”رجالہ رجال الجماعۃ الا ان البخاری لم یخرج لعبد المجید و ہوثقہ اخرجہ مسلم وغیرہ اعلیٰ سنن (ج ۶ ص ۴۲) باب الایتار بثلاث موصولة وعدم الفصل بینہن بالسلام۔ اس حدیث کو اگر اس کے ظاہر محمول کیا جائے تو (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

لیکن اگر اس توجیہ کو اختیار کیا جائے تو اس کے مطابق یہ کہنا پڑے گا کہ وتر کی تین رکعتیں اور بعد کی دو نفلیں ایک سلام کے ساتھ پڑھی جاسکتی ہیں حالانکہ یہ حنفیہ کا مسلک نہیں۔

صحیح مسلم میں حضرت عائشہؓ سے سعد بن ہشام کی روایت بھی حنفیہ کے مسلک اور ان کی توجیہ پر فٹ نہیں ہوتی وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عائشہؓ سے پوچھا ”یا ام المومنین انبئینی عن وتر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقالت کنا نعدّ له سواکھ وطھورہ فیبعثہ اللہ ماشاء ان یبعثہ من اللیل فیستوی ویتوضأ ویصلی تسع رکعات لا یجلس فیہا الا فی الثامنة فیذکر اللہ ویحمدہ ویدعوہ ثم ینھض ولا یسلم ثم یقوم ویصلی التاسعة ثم یقعد فیذکر اللہ ویحمدہ ویدعوہ ثم یسلم تسلیماً یسمعنا۔ ثم یصلی رکعتین بعد ما یسلم وهو قاعد فتلك احدى عشرة رکعة یا بنی“

یہ حدیث اپنے ظاہر کے اعتبار سے بہت مشکل ہے اس لئے کہ اس کا تقاضا یہ ہے کہ آٹھ رکعات میں قعدہ صرف آٹھویں رکعت پر ہو نیز نماز تہجد اور وتر کے درمیان سلام کا فاصلہ نہ ہو۔

اس کا مطلب یہ ہو گا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پانچ رکعات میں سے صرف آخری رکعت میں جلوس فرماتے تھے اور اسی میں سلام پھیرتے تھے اور باقی رکعات میں سے کسی بھی رکعت میں نہ جلوس ہوتا تھا اور نہ سلام۔ اس معنی کے لحاظ سے مذکورہ بالا دونوں توجیہوں کی تردید ہو جائے گی اس لئے کہ پہلی توجیہ کا مدار اس بات پر تھا کہ ”لا یجلس“ سے مراد وتر کے بعد کے جلوسِ طویل کی نفی ہے نہ کہ نفسِ جلوس و سلام کی، اور دوسری توجیہ میں بھی جلوس و سلام کو ثابت مانتے ہوئے، حدیث کا مطلب یہ بیان کیا گیا تھا کہ ”جالسا“ وتر پڑھنے کی نفی مراد ہے لہذا مسند امام شافعیؒ کی روایت ”لا یجلس ولا یسلم الا فی الآخرة منہن“ سے دونوں کی تردید ہو جائے گی، البتہ مسند شافعیؒ کی مذکورہ روایت کے اگر یہ معنی لئے جائیں ”لا یجلس جلوس التسليم ولا یسلم الا فی الآخرة منہن“ تو اس سے متن میں آگے آنے والی تیسری توجیہ کی تائید ہوگی چنانچہ علامہ عثمانی اعلاہ السنن (ج ۶ ص ۴۴) میں اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں ”وہی تویذ تاویل نفی القعود بقعود فیہ التسليم اھ واللہ اعلم وعلماہم واحکم ۱۲ رشید اشرف تجاوز اللہ عن زللہ ومعائبہ۔“

حاشیہ صفحہ ۱۸۵ (ج ۱ ص ۲۵۵ و ۲۵۶) باب صلاة اللیل الخ نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۵۰)

باب کیف الوتر بتسع ۱۲ مرتب عفی عنہ

علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم میں حنفیہ کی طرف سے یہ توجیہ ذکر کی ہو کہ دراصل ان گیارہ رکعتوں میں چھ رکعتیں تہجد کی، تین رکعتیں وتر کی اور دو رکعتیں وتر کے بعد کی بیان کرنا مقصود ہیں اور ”لایجلس فیہا الا فی الثامنة“ میں مطلق جلوس کی نفی نہیں ہے بلکہ ایسے جلوس کی نفی ہے جس کے بعد سلام نہ ہو اور مطلب یہ ہے کہ آٹھ رکعات سے پہلے پہلے آپ ہر جلوس پر سلام پھیرتے تھے البتہ آٹھویں رکعت پر آپ صرف جلوس فرماتے اور سلام کے بغیر نویں رکعت کے لئے کھڑے ہو جاتے جو وتر کی تیسری رکعت ہوتی پھر وتر ختم کر کے آپ دو رکعت نفل ادا فرماتے۔ اس توجیہ کے بعد یہ حدیث بھی حنفیہ کے مسلک پر منطبق ہو جاتی ہے اور اس توجیہ کے بغیر کوئی چارہ بھی نہیں ہو

۱۔ (ج ۲ ص ۳۰۳) باب صلوٰۃ اللیل الخ ۱۲ مرتب

۲۔ علامہ عینیؒ نے بھی اس روایت کی ایک تہ جیہ کی ہر عمدہ ج ۷ ص ۸ قبیل باب ساء الوتر وہ یہ کہ سائل کا سوال صلوٰۃ الوتر متعلق تھا نہ کہ صلوٰۃ اللیل سے، اس لئے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے بھی مقصود کو پیش نظر رکھ کر اختصار سے کام لیا اور وتر کے جلوس و سلام کو تو ذکر کیا اور بقیہ رکعات کے جلسات و سلام کو نظر انداز کر دیا ورنہ ان کا مقصد صلوٰۃ اللیل کے جلسات و سلام کا انکار نہیں بلکہ اس کا بیان مقصود ہے کہ صلوٰۃ اللیل و وتر کے مجموعہ میں سے آٹھویں رکعت جو وتر کی دوسری رکعت ہوتی تھی اس میں آپ جلوس مع التسلیم نہ فرماتے تھے بلکہ اس کے ساتھ ایک رکعت ملا کر تین رکعات وتر پوری کر لیا کرتے تھے گویا دوسری بہت سی احادیث کی طرح اس حدیث میں بھی رکعتیں وتر پر سلام نہ پھیرنے کو بیان کیا جا رہا ہے چنانچہ دوسری روایت میں سعد بن ہشام ہی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے نقل کرتے ہیں ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یسلم فی رکعتی الوتر“ (نسائی ج ۱ ص ۲۴۸) باب کیف الوتر بثلاث۔

ابوداؤد (ج ۱ ص ۱۹۰، باب فی صلوٰۃ اللیل) میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے ”کان یوتر بثمانی رکعات لایجلس الا فی الثامنة ثم یقوم فیصلی رکعة اخرى لایجلس الا فی الثامنة والتاسعة ولا یسلم الا فی التاسعة ثم یصلی رکعتین وہو جالس فتلك احدى عشرة رکعة یا بنی“ علامہ ظفر احمد عثمانیؒ نے بھی اس روایت اور اس جیسی دوسری روایات کے بارے میں ایک اچھی توجیہ کی ہے چنانچہ اس جیسی احادیث کا انہوں نے یہ مطلب بیان کیا ہے ”لا یقعد القعود الطویل ولا یسلم بالجہر والشدة حتی یقعد فی الثامنة فیطیل القعود ولا یسلم ثم یصلی التائفة ثم یسلم تسلیم شریة ولا یلزم منه ترک السلام علی السادسة ولا ترک القعود علی کل رکعتین کم لا یخفی بل غایة ما لزم منه ترک القعود الطویل والسلام الشدیدی“

(حاشیہ پر مشتمل)

کیونکہ خود حضرت عائشہؓ سے بکثرت ایسی روایات منقول ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ آپ ہر دو رکعت

قبل الثامنة والتاسعة (اعلارسنن ج ۶ ص ۴۴، باب الايتار بثلاث موصولة الخ) جس کا حاصل یہ ہوا کہ اس جیسی روایات میں دوسری رکعت میں جلوس و سلام کی نفی نہیں بلکہ یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم آٹھ رکعت سے قبل قعدہ طویلہ نہیں فرماتے تھے اگرچہ قعدہ غیر طویلہ کے ساتھ سلام پھیر دیا کرتے تھے البتہ آٹھویں رکعت میں قعدہ طویلہ فرماتے اور سلام پھیرے بغیر کھڑے ہو جاتے پھر نویں رکعت پڑھ کر خوب زور سے اس قدر بلند آواز کے ساتھ سلام پھیرتے کہ اس سے قبل کی کسی رکعت پر اتنی شدت کے ساتھ سلام نہ پھیرا ہوتا۔

علامہ عثمانیؒ کی توجیہ کے پہلے جزر (کہ آپ آٹھویں رکعت سے پہلے قعدہ طویلہ نہیں فرماتے تھے) کی تائید روایت مسلم (ج ۱ ص ۲۵۶) کے جملہ ”ووصلی تسع رکعات لا یجلس فیہا الا فی الثامنة فیزکر اللہ و یحمدہ و یدعوہ ثم ینہض ولا یسلم“ سے ہوتی ہے اور دوسرے جزر (کہ لا یسلم سے سلام بالشدۃ کی نفی ہے نہ کہ نفس سلام کی) کی تائید ابوداؤد (ج ۱ ص ۱۹۰، باب صلاة اللیل) کی ایک دوسری روایت (جو خود صاحب توجیہ نے بھی نقل کی ہے) کے جملہ ”و یسلم تسلیمة واحدة شریة یکاد یوقظ اهل البیت من شدة تسلیمة“ سے ہوتی ہے علامہ عثمانیؒ اپنی توجیہ کے بارے میں لکھتے ہیں ”ولوحملنا الروایات کلہا علی ظاہرہا لکان العمل بالقول (ای بہذا التوجیہ الذی ذکرنا) والاخذ بہ الزم و اقدم لاسیما والروایات الفعلیہ فی کیفیتہ صلاتہ صلی اللہ علیہ وسلم باللیل مختلفہ جداً لاسیما ما روتہ عائشہؓ فانہا کثیرۃ الاختلاف بحیث یصعب الجمع مینہا کما لا یغنی علی من تأمل فیما ذکرنا و نتیجۃ الاحادیث بطرقہا والفاظہا“ اعلارسنن (ج ۶ ص ۴۵۳) ۱۲ رشید اشرف غفر اللہ لہ۔ مثلاً حضرت عائشہؓ کی یہ روایت ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا صلی العشاء دخل المنزل ثم صلی رکعتین ثم صلی بعدہما رکعتین اطول منہما ثم اوتر بثلاث لا یفصل مینہن“ رواہ احمد ماسنادہ یعتبر بہ آثار السنن (ص ۱۶۲) باب الوتر بثلاث رکعات۔

نیز حضرت عائشہؓ ایک طویل حدیث مرفوعہ میں فرماتی ہیں ”وکان یقول (ای النبی صلی اللہ علیہ وسلم) فی کل رکعتین التحیۃ“ رواہ مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۹۴) باب ما یصح صفة الصلوة وما یفتتح بہ الخ نیز حضرت ابن عمرؓ کی مرفوعہ روایت میں ہے ”صلوة اللیل مثنی مثنی“ ترمذی (ج ۱ ص ۸۴) باب ما جاء ان صلوة اللیل مثنی مثنی — ان جیسی تمام روایات اس بات پر دال ہیں کہ حضرت عائشہؓ سے سہین ہشام کی ”لا یجلس فیہا الا فی الثامنة“ والی روایت اپنے ظاہر پر محمول نہیں ہے۔ واللہ اعلم و علمہ اتم و احکم ۱۲ مرتب غنی عنہ

پر بیٹھے اور سلام پھیرتے اور آخر میں تین رکعات بطور وتر ادا فرماتے تھے۔ واللہ اعلم

بحث فی ان الثلاث موصولة بسلام واحد

یہاں تک تین رکعات وتر کا مسئلہ صاف ہو گیا اب یہ مسئلہ رہ جاتا ہے کہ یہ تین رکعات ایک سلام کے ساتھ تھیں یا دو سلاموں کے ساتھ۔ حنفیہ کا کہنا یہ ہے کہ یہ تینوں رکعات ایک ہی سلام کے ساتھ تھیں جس کی دلیل یہ ہے کہ تثلیث وتر کی جو روایات اوپر ذکر کی گئی ہیں ان میں کہیں دو سلاموں کا ذکر نہیں۔ اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول دو سلاموں کے ساتھ تین رکعتیں پڑھنے کا ہوتا تو یہ ایک غیر معمولی بات ہوتی اور حضرات صحابہ کرامؓ اس کی تفصیل ضرور بیان فرماتے لہذا چونکہ روایات میں دو سلاموں کا ذکر نہیں اس لئے یہی کہا جائے گا کہ آپ یہ تین رکعتیں

لے روایات ایتار کے بارے میں حنفیہ کی توجیہ پر حضرت ابوالیوب انصاریؒ کی روایت سے بھی آشکار ہوتا ہے جو سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۴۹) باب ذکر الاختلاف علی الزہری فی حدیث ابی ایوبؓ فی الوتر تحت باب کیف الوتر بثلاث میں مروی ہے "عن ابی ایوبؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الوتر حق فمن شاء اوتر بسبع ومن شاء اوتر بخمس ومن شاء اوتر بثلاث ومن شاء اوتر بواحدة" اس حدیث کا ظاہر یہ ہے کہ وتر پڑھنے والے کو ایک سے لیکر سات رکعات تک وتر پڑھنے کا اختیار حاصل ہے اس حدیث میں "وتر بواحدة" میں یہ توجیہ نہیں چل سکتی کہ ماقبل کے شفع میں ایک رکعت ملا کر تین رکعات وتر مکمل کر لی جائیں اس لئے کہ حنفیہ کی توجیہ کی روشنی میں "وتر بواحدة" کا مطلب ہوگا "وتر بثلاث" حالانکہ "وتر بثلاث" کو اس حدیث میں مستقلاً ذکر کیا گیا ہو اور دونوں (وتر بواحدة اور وتر بثلاث) کا تقابل اس پر دال ہو کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کا غیر ہے۔

امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۴۲) باب الوتر میں اس کا جو جواب دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث سے جو تخییر سمجھ میں آرہی ہو امت محمدیہ کا اجماع اس کے خلاف ہے۔ "فدل الاجماع علی نسخ ہذا" اس اجماع کی تفصیل ہم انشاء اللہ آگے ذکر کریں گے ۱۲ رشید اشرف

لے البتہ مستدرک حاکمؒ میں حضرت عائشہ کی ایک روایت جو شہاب بن سوار کے طریق سے مروی ہو، اس سے ظاہر ہوتا ہو کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم دو رکعت پر سلام پھیر کر ایک رکعت سے ایتار فرماتے تھے چنانچہ روایت کے الفاظ یہ ہیں "کان یوتر بركعة وکان یتکلم بین الکرعتین والركعة" معارف ابن

معمول کے مطابق نماز معرب کی طرح ایک ہی سلام کے ساتھ ادا فرماتے

(ج ۴ ص ۲۶۲) فی شرح باب ماجاء فی الوتر علی الراحلة تحت عنوان ”خاتمة بحث الوتر“ — علامہ بنوریؒ نے اس روایت سے متعلق حضرت کشمیریؒ کا قول نقل کیا ہے ”ومن العجیب ان الشافعیہ لم یستدلوا بہ و الحدیث قوی والحقیقہ لم توجہوا الی جوابہ وبہ مشکل وقد مکثت نحو اربع عشرة سنة اتفکرفیہ ثم سنخ لی جواباً یسفی ویکفی“

حضرت کشمیریؒ کا یہ جواب علامہ بنوریؒ نے معارف السنن (ج ۴ ص ۲۰۳) میں باب ماجاء فی الوتر بخش کی شرح کے تحت ذکر کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث میں تکلم سے مراد وتر اور سنت فجر کے درمیان کا تکلم ہی یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم صلوة اللیل اور وتر سے فارغ ہو کر فجر کی سنن قبلہ کی ادائیگی سے پہلے تکلم کر لیا کرتے تھے، گویا اس حدیث میں ”کان یوتر برکعة“ ایک مستقل جملہ ہی جو اس بات کو بیان کر رہا ہے کہ آپ ایک رکعت سے ایتار کر لیا کرتے تھے یعنی دو رکعتوں کے ساتھ ایک رکعت ملا کر وتر مکمل کر لیا کرتے تھے، دوسرا جملہ ”وکان یتکلم بن الرکتین والرکعة“ بھی ایک مستقل جملہ ہے جس میں رکعتین کا مصداق فجر کی سنن قبلہ ہیں اور ”رکعت“ کا مصداق دو رکعت ہی جس سے وتر کو مکمل کیا گیا۔ مختصر یہ کہ رکعتین سے سنن فجر مراد ہیں نہ کہ وتر کی شروع کی دو رکعتیں، شائد یہی وجہ ہے کہ حدیث میں ”وکان یتکلم بن الرکتین والرکعة من الوتر“ نہیں فرمایا گیا۔ واللہ اعلم

بہر حال یہ حدیث اپنے ظاہر پر محمول نہیں اور اس کی توجیہ ضروری ہو ورنہ اگر اس کو اس کے ظاہر پر رکھا جائے تو دوسری بہت سی احادیث سے اس کا تعارض لازم آئے گا اس لئے کہ یہ اپنے ظاہر کے اعتبار سے اس پر دلالت کرے گی کہ وتر کی شروع کی دو اور آخری رکعت کے درمیان فصل ہو گا جبکہ دوسری روایات بکثرت اس پر دال ہیں کہ دونوں کے درمیان کوئی فصل نہیں، مثلاً حفصہ عائشہؓ کی ایک روایت میں یہ جملہ ”ثم وتر بثلاث لا یفصل بینہن“ رواہ احمد باسناد یعتبر بہ (آثار السنن ص ۱۶۲) باب الوتر بثلاث رکعات۔ نیز حضرت عائشہؓ کی ایک دوسری روایت ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یسلم فی رکعتی الوتر، سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۴۸) باب کیف الوتر بثلاث۔

مستدرک حاکم کی روایت کی ایک توجیہ یہ بھی ممکن ہے کہ اسے صلاة بتیرار (التي تكون علی رکعتی) کی ممانعت سے قبل پر محمول کر لیا جائے، کذا قال استاذنا العلّام الشیخ سبحان محمود ادام اللہ بقاۃً حدیث بتیرار حافظ ابن عبد البرؒ نے ”التمہید“ میں ذکر کی ہے ”عن ابی سعید ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

تھے البتہ صحابہ کرامؓ میں سے صرف حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ وتر کی تین رکعات دو سلاموں کے ساتھ پڑھا کرتے تھے اور اس عمل کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب فرماتے تھے، لیکن تحقیق سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خود اس طرح نماز پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا ہوگا چنانچہ یہ کہیں ثابت نہیں کہ انہوں نے عمل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سیکھا ہو یا آپؐ نے ان کو اس کی تلقین فرمائی ہو بلکہ وہ صحیح مسلم میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے راوی ہیں ”الوتر رکعة من آخر الليل“ لہذا ظاہر یہ ہے کہ انہوں نے اس ارشاد کا مطلب یہ سمجھا کہ ایک رکعت منفرداً پڑھی جائے گی اور چونکہ تین رکعات وتر بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت تھیں لہذا دونوں میں انہوں نے تطبیق اس طرح دی

علیہ وسلم ہی عن البتیر ان یصلی الرجل واحدة یوتر بہا“ انظر نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۱۲۰) باب صلاة الوتر و (ج ۲ ص ۱۴۲) باب سجود السہو، حدیث بتیرار سے متعلقہ تحقیق انشاء اللہ ہم آگے ذکر کریں گے۔

بہر حال حضرت عائشہؓ کی روایت مستدرک کی دونوں توجیہیں ممکن ہیں، البتہ حضرت کشمیریؒ کی توجیہ علی سبیل الانکار ہے اور استاذ محترم کی توجیہ علی سبیل التسلیم ہے فتدبر ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۱۔ چنانچہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یسلم فی رکعتی الوتر نسائی (ج ۱ ص ۲۴۸) باب کیف الوتر بثلاث۔ نیز حضرت عائشہؓ سے مروی ہے ”قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الوتر ثلاث کثلاث المغرب (قال البیہقی) رواہ الطبرانی فی الاوسط وفیہ ابوجبر البکراوی وفیہ کلام کثیر، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۴۲) باب عدد الوتر، لیکن ابوجبر بکراوی کے ضعف کے باوجود یہ حدیث قابل استدلال ہو سکتی ہے اس لئے کہ اس حدیث کا مفہوم متعدد صحابہ کرامؓ سے موقوفاً مروی ہے مثلاً حضرت ابن مسعودؓ و ابن عباسؓ دیکھئے موطا امام محمد (ص ۱۴۶) باب السلام فی الوتر ۱۲ رشید اشرف کان اللہ لہ

۲۔ ”انہ کان یفصل بین شفعہ وترہ بتسلیمۃ واخبر ابن عمرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یفعل ذالک (قال النیموی) رواہ الطحاوی وفی اسنادہ مقال، آثار سنن (ص ۱۵۸) باب الوتر برکعة۔ نیز حضرت ابن عمرؓ ہی کے بارے میں بخاری (ج ۱ ص ۱۳۵) ابواب الوتر، باب ماجاء فی الوتر (میں مروی ہے ”کان یسلم بین رکعتی الرکعة والرکعتین فی الوتر حتی یامر ببعض حاجتہ“

بہر حال یہ حدیث صحیح ہے

حضرت ابن عمرؓ کے علاوہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کے بارے میں بھی مروی ہے ”یوتر بواحدة بعد

صلوة العشاء لا یرید علیہا حتی یقوم من جوف الليل (قال النیموی) رواہ البیہقی فی المعرفة واسنادہ صحیح، آثار سنن (ص ۱۵۹) ۳۔ (ج ۱ ص ۲۵۴) باب صلوة اللیل الخ و سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۴۴) باب کم الوتر ۹۱۲

کہ یہ تین رکعتیں دو سلاموں کے ساتھ پڑھی جائیں لہذا یہ ان کا اپنا اجتہاد ہے۔

۱۔ لیکن مسند احمد کی روایت سے بظاہر اس کی تردید ہوتی ہے ”اس لئے کہ وہ اپنے ظاہر کے اعتبار سے اس پر دل ہے کہ ”فصل بین رکعتی الوتر والرکعة“ حضرت ابن عمرؓ کا اجتہاد نہیں بلکہ واقعہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل ہے جسے انہوں نے روایت کیا ہے ”عن عبد اللہ عمرؓ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یفصل بین الوتر والشفع بتسلیمة ویسبعنا (قال النبیوی) رواہ احمد باسناد قوی۔ آثار السنن (ص ۱۵۸) باب الوتر برکعة۔

ہم طحاوی (ج ۱ ص ۱۳۶) کے حوالہ سے حضرت ابن عمرؓ کے بارے میں نقل کر چکے ہیں ”انہ کان یفصل بین شفعہ وترہ بتسلیمة واخبر ابن عمرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یفعل ذاکر۔“ اس سلام کے بارے میں امام طحاویؒ لکھتے ہیں ”یحتمل ان یكون التسلیمة یرید بہا التشہد“ مطلب یہ کہ اس تسلیم سے تشہد کا سلام مراد ہے یعنی ”السلام علیک ایہا النبی الخ“ جس کی توضیح یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ تشہد کے اس سلام کو فسخ صلوٰۃ سمجھتے تھے چنانچہ مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۲۰۴، رقم ۳۰۷۴) میں ”باب التشہد“ کے تحت مروی ہے ”لا یسلم فی المثنی الاولی کان یری ذلک فسحاً لصلوٰتہ“ نیز مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۹۳ و ۲۹۴) میں ”باب فی التشہد فی الصلوٰۃ کیف ہو؟“ کے تحت حضرت ابن عمرؓ کے بارے میں مروی ہے ”انہ کان لا یقول فی الرکتین السلام علیک ایہا النبی السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین“ دونوں حدیثوں کے مجموعہ سے یہی بات ثابت ہوئی کہ حضرت ابن عمرؓ تشہد اول میں ”السلام علیک ایہا النبی الخ“ پڑھنے کو فسخ صلوٰۃ سمجھتے تھے۔ لہذا ہو سکتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تشہد اول میں یہ کلمات پڑھے تو وہ سمجھے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی نماز سے خارج ہو گئے وان لم یکن ہو تسلیم القطع لہذا حضرت ابن عمرؓ نے روایت کرنا شروع کر دیا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم وتر کی دو اور تیسری رکعت کے درمیان سلام سے فصل فرماتے تھے پھر تشہد کے اس سلام کو کبھی زور سے پڑھا ہوگا اس لئے حضرت ابن عمرؓ نے روایت کرنا شروع کر دیا ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یفصل بین الشفع والوتر بتسلیمة ویسبعنا“ — فاذا بنا و احادیث ابن عمرؓ علی ظنہ واجتہادہ۔ اس تشریح سے مسند احمد میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت مذکورہ بالا سے بھی حنفیہ کے مسلک پر کوئی اعتراض نہ ہو سکے گا، نیز تشریح مذکورہ فی المتن بھی بغیر کسی تکلف کے درست ہو جائے گی۔

(باقی بر صفحہ آئندہ)

اس کے برخلاف حنفیہ "الوتر رکعة من آخر الليل" کا یہ مطلب بیان کرتے ہیں کہ تہجد کے شفع کے ساتھ ایک رکعت کا اضافہ کر کے اسے تین رکعات بنا دیا جائے نہ یہ کہ ایک رکعت منفرد اُپڑھی جائے۔ حنفیہ کے بیان کردہ مطلب و توجیہ اور مسلک کی تائید مندرجہ ذیل دلائل سے ہوتی ہے۔

۱۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ بھی "الوتر رکعة من آخر الليل" والی حدیث کے راوی ہیں اس کے باوجود وہ وتر کی تین رکعات کو ایک سلام کے ساتھ پڑھنے کے قائل ہیں جس سے

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ مؤطا امام مالکؒ (ص ۷۳، باب التَّشَهُدُ فِي الصَّلَاةِ) میں نافع کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ قعدۂ اولیٰ اور قعدۂ اخیرہ دونوں میں "السلام علی النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ" فرماتے تھے چنانچہ نافع حضرت ابن عمرؓ کا وہ تشہد جس میں "السلام علی النبی الخ" کا بھی ذکر ہے نقل کر کے ابن عمرؓ کے بارے میں فرماتے ہیں "لیقول (ای یقرأ ابن عمرؓ) ہذا فی الرکعتین الاولیین ویدعو اذا قضی تشہدہ بما بدالہ فاذا جلس فی آخر صلاتہ تشہد كذلك ایضاً" اس طرح حضرت ابن عمرؓ کی دونوں روایتوں میں تعارض ہو جاتا ہے چنانچہ حضرت کشمیریؒ فرماتے ہیں "فاشکل الامر ولم یظہری وجہ التوفیق بینہما ولم اجد تفصیل مذہب ابن عمرؓ من خارج لکی یزول الاشکال" معارف السنن (ج ۲ ص ۲۱۱)

لیکن حضرت کشمیریؒ نے "الکشف" میں فرمایا "فکانہ رجع عنہ او عنہ فیہ تفصیل فیسلم فی التطوع بارادة الفصل لانی المکتوبۃ مثلاً بقریۃ قولہ فی رواۃ المؤطا (ص ۷۴) ثم یرد علی الامام واللہ اعلم (معارف السنن ج ۲ ص ۲۱۱) یعنی ممکن ہے کہ حضرت ابن عمرؓ شروع میں تشہد کے اندر سلام کے الفاظ کہتے ہوں اور بعد میں تشہد اول میں سلام کے الفاظ کہنا آپ نے چھوڑ دیا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ تطوع میں فصل کے ارادہ سے کلمات سلام کا کلمہ کہتے ہوں اور مکتوبہ میں رکعتین اولیین میں سلام تشہد سے فصل نہ کرتے ہوں چنانچہ اس کی تائید "ثم یرد الامام" کے الفاظ سے ہوتی ہے واللہ اعلم ۱۳

(ہذا البحث کلمہ ماخوذ من معارف السنن (ج ۲ ص ۲۱۰، ۲۱۱) بالزیادات والتغیر من المرتب غنی عنہ)

۲۔ چنانچہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۷) باب صلاة الليل الخ میں حضرت ابو مجلزؒ سے مروی ہے فرماتے ہیں: سألت ابن عباس عن الوتر فقلت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ركعة من آخر الليل الخ ۱۲ مرتب

۳۔ چنانچہ وہ "میتوت فی بیت خالہ" والی روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صلاة اللیل کو بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں "ثم اوتر بثلاث" صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۱) (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انہوں نے ”الوتر رکعة من آخر الليل“ کا مطلب وہی سمجھا ہے جو حنفیہ نے بیان کیا۔

۲۔ حضرت عائشہؓ ”اعلم الناس بوتر رسول الله صلى الله عليه وسلم“ تھیں اور ان کی روایات میں تثلیث وتر کا ذکر مطلقاً آیا اور انہوں نے کہیں بھی دو سلاموں کا تذکرہ نہیں فرمایا۔
 ۳۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے بارے میں یہ ثابت نہیں ہے کہ انہوں نے بذاتِ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صلاة اللیل کا یا صلاة الوتر کا مشاہدہ کیا ہو اس کے برخلاف حضرت عائشہؓ

باب صلاة النبي صلى الله عليه وسلم ودعائه بالليل، اس روایت کا ظاہر یہی ہے کہ یہ تین رکعتیں ایک سلام کے ساتھ پڑھی گئی تھیں اور حضرت ابن عباسؓ کی اس میں شرکت روایت میں مصرح ہے۔ نیز مؤطا امام احمد (ص ۱۴۶، باب السلام فی الوتر) میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں ”الوتر ركعة المغرب“ جس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ وتر کی تین رکعات کو مغرب کے تین رکعات کی طرح ایک سلام کے ساتھ پڑھنے کے قائل ہیں۔ ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

البته مستدرک حاکمؒ میں حضرت عائشہؓ کی روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے ”کان یوتر برکعة وکان یتکلم بین الرکعتین والركعة“ معارف السنن (ج ۴ ص ۲۶۲، خاتمة بحث الوتر) لیکن اس روایت کا جواب اور اس سے متعلقہ بحث ہم تفصیل سے پیچھے حاشیہ میں ذکر کر چکے ہیں ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۱۔ البتہ مسند احمد کی ایک روایت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے بھی آپؐ کی صلاة الوتر کا مشاہدہ کیا تھا چنانچہ وہ فرماتے ہیں ”کان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفصل بين الوتر والشفع بتسليمة ويسمعاها“ (قال النیسوی، رواه احمد باسنادٍ قوی۔ آثار السنن (ص ۱۵۸) باب الوتر برکعة۔ لیکن اس کے جواب میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ روایت فصل حضرت ابن عمرؓ کا تفرد ہے جبکہ حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابی بن کعبؓ، حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ نیز دوسرے جلیل القدر صحابہ کرامؓ ایک سلام کے ساتھ تین رکعات وتر کے قائل اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے ناقل ہیں لہذا ان کی روایات کو ترجیح ہوگی۔ نیز حدیث نبی عن البتیر جو متن میں آگے آ رہی ہے وہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت کے معارض ہے اور حدیث تبیر اقویٰ ہے جبکہ روایت ابن عمرؓ فعلی ہے اور قولی روایت بالاتفاق فعلی پر مقدم ہوتی ہے، علاوہ ازیں روایت ابن عمرؓ بیح ہے اور تبیر محترم، اور جب بیح و محترم میں تعارض ہو جائے تو محرم کو ترجیح ہوتی ہے لہذا ان تمام باتوں کی روشنی میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہمارے خلاف حجت نہیں ہو سکتی، تفصیل کیلئے دیکھئے اعلا السنن (ج ۶ ص ۵۵۵) قبیل باب وجوب القنوت۔ حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے متعلقہ کسی قدر مزید کلام ہم پیچھے بھی حاشیہ میں ذکر کر چکے ہیں ۱۲ رشید اشرف جعلہ اللہ خادم السنۃ

مسلسل اس کا مشاہدہ کرتی رہیں (چنانچہ کتب احادیث ان کی روایات سے بھری پڑی ہیں) نیز حضرت ابن عباسؓ سے بھی اس کا مشاہدہ کرنا ثابت ہے۔ لہذا ان حضرات کے مسلک روایات کو حضرت ابن عمرؓ کے مسلک روایات کے مقابلہ میں ترجیح حاصل ہوگی۔

۴ اگر ”ایتار برکعة واحدة“ کا وہ مطلب نہ لیا جائے جو حنفیہ نے لیا ہے تو یہ روایات اس حدیث کے معارض ہوں گی جس میں مروی ہے ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن البتيراء أن يصلى الرجل واحدة يوتر بها“ اس حدیث کی سند پر اگرچہ کلام ہے لیکن یہ متعدد اسانید کے ساتھ مروی ہے اور حافظ ابن حجرؒ نے لسان المیزان میں عثمان بن محمد کے ترجمہ کے تحت اس حدیث کی ایک سند ذکر کی ہے جس کے تمام رجال ثقات ہیں البتہ عثمان بن محمد

۱۔ دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۲۶) باب صلوة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ودعائہ باللیل ۱۲ مرتب
۲۔ أخرجه ابن عبد البر في كتاب التمهيد انظر نصب الراية (ج ۲ ص ۱۲۰) باب صلوة الوتر، و (ج ۲ ص ۱۴۲) باب سجود السهو ۱۲ مرتب غفر الله له ولوالديه۔

۳۔ چنانچہ نیل الاوطار (ج ۲ ص ۲۸۸) میں یہ محمد بن کعب قرظی سے بھی مرسل مروی ہے، دیکھئے اعلام السنن (ج ۶ ص ۵۴) قبیل باب وجوب القنوت، یہ اگرچہ مرسل ضعیف ہے لیکن حضرت ابوسعید خدریؓ کی مکرور فی المتن روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے نیز حضرت ابن مسعودؓ کا اثر بھی اس کیلئے مؤید ہے ”عن حصین قال بلغ ابن مسعود ان سعداً یوتر برکعة قال ما اجزأت رکعة قط“ (قال الہیثمی) رواہ الطبرانی فی الکبیر۔
وحصین لم یدرک ابن مسعود واسنادہ حسن۔ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۴۲) باب عدد الوتر۔ حافظ زیلعیؒ نے بھی یہ روایت معجم طبرانی کے حوالہ سے نقل کی ہے اور حصین اور حضرت ابن مسعودؓ کے درمیان ابراہیم کا واسطہ ذکر کیا ہے۔ دیکھئے نصب الراية (ج ۲ ص ۱۲۱) باب صلاة الوتر۔ نیز دیکھئے ”الدرایہ فی تخریج احادیث الہدایہ“ (ج ۱ ص ۱۹۲) باب صلاة الوتر تحت عنوان ”ومن الآثار فی الوتر بثلاث“ امام محمدؒ نے بھی یہ روایت مؤطا (ص ۱۳۶) باب السلام فی الوتر، میں ذکر کی ہے لیکن صرف ان الفاظ کے ساتھ ”ما اجزأت رکعة واحدة قط“ مرتب غفر الله عنه

۴۔ انظر معارف السنن (ج ۲ ص ۲۳۴) فی شرح باب ما جاز فی الوتر برکعة ۱۲ مرتب
۵۔ عثمان بن محمد کے بارے میں تفصیلی بحث اعلام السنن (ج ۶ ص ۵۳ و ۵۴) قبیل باب وجوب القنوت
میں ملاحظہ فرمائیں، نیز دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۲۳۴ و ۲۳۸ و ۲۳۹) ۱۲ مرتب غفر الله عنه

مختلف فیہ راوی ہیں لیکن اکثر محدثین نے ان کی توثیق کی ہے اور صرف امام عقیلیؒ نے ان پر جرح فرمائی ہے اور ان کے بارے میں یہ معروف ہے کہ وہ جرح میں متشدد ہیں اس کے باوجود انہوں نے ان پر جرح کے لئے ہلکے الفاظ استعمال کئے ہیں یعنی ”الغالب علی حدیثہ الوہم“ لہذا ان کی حدیث حسن سے کم نہیں اور تیسرے سے ممانعت ثابت ہے۔

۱۔ انظر معارف السنن (ج ۲ ص ۲۳۷) ۲ مرتب

۲۔ علامہ نضر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث تیسرے کے ثبوت پر طحاوی (ج ۱ ص ۱۲۶) باب اول میں مطلب بن عبد اللہ مخزومی کی روایت سے بھی استدلال کیا ہے ”ان رجلاً سأل ابن عمر عن الوتر فامرہ ان یفصل وقال الرجل انی لأخاف ان یقول الناس ہی البتیر فقال ابن عمر ترید سنۃ اللہ و سنۃ رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم ہذہ سنۃ اللہ و سنۃ رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم“ علامہ عثمانی فرماتے ہیں ”فقد صح ابن عمر ہذا رای انی لأخاف ان یقول الناس ہی البتیر“ من الرجل ولم ینکرہ ولم یقل ان النہی عن البتیر لا لاسلہ و ہذا لشعربان النہی عن البتیر کان معروفاً بین المسلمین اذ ذاک ولذا قال الرجل انی أخاف ان یقول الناس ہی البتیر“ اعلام السنن (ج ۶ ص ۵۴) قبیل باب وجوب القنوت۔

پھر جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کے قول ”ہذہ سنۃ اللہ و سنۃ رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم“ کا تعلق ہے سو یہ ان کے اپنے مسلک کے مطابق ہے اور ان کے مسلک کی تفصیل اور اس کی مروجیت ترجیح راجح کے ساتھ پیچھے ذکر کی جا چکی ہے۔

واضح ہے کہ بُتیراء، بُتراء کی تصغیر ہے جو بتربیعاً المقطع سے ماخوذ ہے۔ پھر صلاۃ بتیرار کی دو تفسیریں بیان کی گئی ہیں ایک حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے ”انما البتیر ان یصلی الرجل الركعة التامة فی رکوعہا وسجودہا وقیامہا ثم یقوم فی الاخری فلا یتیم لہا رکوعاً ولا سجوداً ولا قیاماً فتلک البتیرار“ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۲۶) باب الوتر بركة واحدة ومن اجاز الخ لیکن بیہقی کی جس روایت میں یہ تفسیر موجود ہے وہ حدیث ضعیف ہے کذا قال العلامة العثماني فی اعلام السنن (ج ۶ ص ۵۵) صلاۃ بتیرار کی دوسری تفسیر یہ کی گئی ہے ”ما کانت علی رکعة“ یعنی ایک رکعت کی نماز، حنفیہ کے نزدیک یہی تفسیر راجح ہے اس لئے کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت مرفوعہ میں صلاۃ بتیرار کی یہی تفسیر بیان کی گئی

ہے یعنی ”ان یصلی الرجل واحدة یوتر بہا“ ظاہر یہ ہے کہ یہ تفسیر بھی حدیث مرفوعہ کا جزو ہے اور اگر کسی بالفرض اس کو حضرت ابوسعید خدریؓ کی بیان کردہ تفسیر قرار دیا جائے تب بھی راوی حدیث کی تفسیر دوسری ہے۔

۵۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک بڑی جماعت جن میں حضرت ابو بکر صدیقؓ، حضرت عمر فاروقؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت حذیفہ بن الیمانؓ،

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) تفسیروں کے مقابلہ میں رائج ہوتی ہے لہذا اسلئے بتیاری کے بارے میں اگر حضرت ابن عمرؓ کی تفسیر ثابت بھی ہو تب بھی وہ حضرت ابوسعیدؓ کی تفسیر کے مقابلہ میں مرجوح ہوگی اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ حدیث بتیاری کے راوی نہیں واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف بقرہ اللہ بیوب نفسہ وجعل یومہ خیراً من امہ۔
۱۳ کتب حدیث میں حضرت ابو بکر صدیقؓ سے متعلقہ کوئی اثر احقر کو تلاش وجہجو کے باوجود نہ مل سکا ۱۴ رشید اشرف عفی عنہ
۱۵ عن عمر بن الخطاب انه قال ما احب انی ترک التریثلاث وان لی حمر النعم، مؤطا امام محمد (ص ۱۴۵ و ۱۴۶) بالاسلام فی الوتر
”عن السور بن محرمۃ قال دفننا ابابکر لیلاً فقال عمر انی لم اوتر فقام وصفقنا وراہ فصلی بثلاث رکعات لم یسلم الا فی آخرہن، طحاوی (ج ۱ ص ۱۴۳) باب الوتر فی آثار السنن (ص ۱۶۳) باب الوتر بثلاث رکعات (اسناد صحیح ۱۲ مرتب
۱۶ حضرت علیؓ کی روایت پیچھے ذکر کی جا چکی ہے دیکھئے ترمذی (ج ۱ ص ۸۶) باب ماجاء فی الوتر بثلاث، نیز زاذان ابو عمرو سے مروی ہے ”ان علیا کان یوتر بثلاث، کنز العمال (ج ۸ ص ۴۲، رقم ۲۸۵، الوتر) ومصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۹۳) من کان یوتر بثلاث او اکثر ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۱۷ عن علقمۃ قال اخبرنا عبد اللہ بن مسعودؓ انہون ما یكون الوتر ثلاث رکعات، مؤطا امام محمد (ص ۱۴۶) باب السلام فی الوتر، نیز علامہ عینیؒ نے ابن ابی شیبہؒ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ ”او تر سعد بن ابی وقاصؓ برکعتہ فانکر علیہ ابن مسعود وقال ما ہذہ البتیر الاتی لانعرفہا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، معارف السنن (ج ۲ ص ۲۲۵) ۱۸
۱۹ حضرت ابن عباسؓ سے متعلقہ روایت پیچھے گذر چکی ہے نیز مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۹۹) باب فی الوتر ما یقرأ فیہ میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ کان یوتر بثلاث یقرأ فیہن بسج اسم ربک الاعلیٰ وقل یا ایہا الکفرون وقل ہو اللہ احد“ نیز حضرت سعید بن جبیرؓ حضرت ابن عباسؓ کے بارے میں نقل کرتے ہیں ”انہ کان یوتر بثلاث بسج اسم ربک الاعلیٰ وقل یا ایہا الکفرون وقل ہو اللہ احد“ (حوالہ بالا)
۲۰ حضرت ابن عباسؓ ہی سے مروی ہے کہ ”الوتر کصلوۃ المغرب“ مؤطا امام محمد (ص ۱۴۶) باب السلام فی الوتر ۱۲ رشید اشرف کان اللہ وہولیلہ۔

۲۱ قال العلامة البنوریؒ فی معارف السنن (ج ۲ ص ۲۲۶) قبیل باب ماجاء فی الوتر برکعتہ ”الوتر فی حدیث حذیفہ ثلاث کما یظهر من العمدة (ج ۳ ص ۶۳۲، کشف الستر) ۱۱ مرتب عفی عنہ

حضرت انسؓ اور حضرت ابی بن کعبؓ جیسے جلیل القدر صحابہ داخل ہیں، ایک سلام کے ساتھ تین رکعات پڑھنے کے قائل ہیں۔ ان حضرات کی روایات و آثار مصنف عبد الرزاق، مصنف ابن ابی شیبہ اور طحاوی وغیرہ میں موجود ہیں پھر خاص طور سے حضرت عائشہؓ کی روایات سے تو کتب حدیث بھری پڑی ہیں لہذا حنفیہ کی یہ توجیہ آثار صحابہؓ سے مؤید ہے۔

۱۔ عن ثابت قال قال انسؓ یا ابا محمد خذ خني فاني اخذت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الله ولن تأخذ عن احد اوثق مني قال ثم صلى بي العشاء ثم صلى ست ركعات يسلم بين الركعتين ثم اوتر بثلاث يسلم في آخرهن ، رواه الروياني وابن عساكر ورجالہ ثقات ، كتر العمال (ج ۸ ص ۴۲ و ۴۳ ، رقم ۲۸۸ ، الوتر)

عن ثابت قال صلى بي انس الوتر انا عن يمينه وام ولدہ خلفنا ثلاث ركعات لم يسلم الا في آخرهن ، ظننت انه يريد ان يعلمني ، طحاوی (ج ۱ ص ۱۴۴) ، باب الوتر ، وفي آثار السنن (ص ۱۶۳) اسنادہ صحیح ۱۲ مرتب غنی غنہ
 ۲۔ عن ابی بن کعبؓ ” ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يوتر بثلاث ركعات كان يقرأ في الاولى بسم اسم ربك الا على وفي الثانية بقل يا ايها الكفرون وفي الثالثة بقل هو الله احد وليقتل قبل الركوع اله ، نسائي (ج ۱ ص ۲۴۸) باب كيف الوتر بثلاث ۔

اور مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۲۵ و ۲۶ ، رقم ۴۶۵۹ ، باب كيف التسليم في الوتر) میں حضرت حسنؓ سے مروی ہے ” قال كان ابی بن کعبؓ يوتر بثلاث لا يسلم الا في الثالثة مثل المغرب ۱۲ رشيد اشرف عفا الله عنه
 ۳۔ مثلاً ” ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لا يسلم في ركعتي الوتر ، نسائي (ج ۱ ص ۲۴۸) باب كيف الوتر ، بثلاث ، حضرت عائشہؓ کی کئی روایات پیچھے بھی ذکر کی جا چکی ہیں فلیراجع ۱۲ مرتب غنی غنہ

۴۔ نیز مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۹۴ ، من كان يوتر بثلاث اداكثر) میں حضرت حسن بصریؒ سے مروی ہے ” قال اجمع المسلمون على ان الوتر ثلاث لا يسلم الا في آخرهن ” اس میں ” اجمع المسلمون ” سے مراد صحابہؓ و تابعینؓ کا اجماع ہے اس لئے کہ اس کے راوی حضرت حسن بصریؒ ہیں جو خود جلیل القدر تابعی ہیں ۔ اس روایت کی سند متعلقہ بحث اعلیٰ السنن (ج ۶ ص ۴۱ ، باب الايتار بثلاث موصولة اله) اور

معارف السنن (ج ۴ ص ۲۲۱ و ۲۲۲ ، باب ما جاء في الوتر بثلاث) میں ملاحظہ فرمائیں اگر یہ سند کے اعتبار سے ضعیف بھی ہو تو بھی دوسری روایات و آثار سے اس کی تائید ہوتی ہے ۔

چنانچہ طحاوی (ج ۱ ص ۱۴۳) باب الوتر میں ابوخلدہ سے مروی ہے ” قال سألت ابا العاتية

۶۔ نماز مغرب کو وتر النہار کہا گیا ہے اور نماز وتر کو وتر اللیل، لہذا اگر اس کو مغرب پر قیاس کیا جائے تو بھی تین رکعات بسلاہم واحد ثابت ہوتی ہیں۔
لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ بعض روایات میں وتر کے بارے میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

عن الوتر فقال علمنا أصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم او علمونا ان الوتر مثل صلوۃ المغرب غیر انافراً فی الثالثة فہذہ وتر اللیل و ہذا وتر النہار۔

نیز بخاری (ج ۱ ص ۱۳۵) ابواب الوتر باب ماجاء فی الوتر میں امام بخاریؒ نے نقل کیا ہے ”قال القاسم و رأینا انا سنا من اذ رکنا یوترون بثلاث وان کلاً لواسح و ارجوان لا یكون بشئ منہ بأس، اس سے بھی حضرت حسنؒ کی روایت کی تائید ہوتی ہے۔ پھر جہانتک ان کے قول ”وان کلاً لواسح“ کا تعلق ہے اس کے بارے میں حضرت علامہ عثمانیؒ تحریر فرماتے ہیں ”اجتہاد منہ (امی القاسم) واجتہاد التابعی لیس بحجۃ“ اعلاسن (ج ۶ ص ۴۸) باب الایثار بثلاث موصولۃ الیہ۔

نیز مدینہ کے فقہاء سبعہ کا مسلک بھی یہی ہے ”ان الوتر ثلاث لا یسلم الا فی آخرہن“ طحاوی (ج ۱ ص ۱۲۵) باب الوتر ”قیل باب القرارة فی رکعتی الفجر“ نیز ابوالزناد سے مروی ہے ”قال اثبت عمر بن عبد العزیز الوتر بالمدينة بقول الفقہاء ثلاثاً لا یسلم الا فی آخرہن“ (حوالہ بالا) و فی آثار سنن (ص ۱۶۴) باب الوتر بثلاث رکعات، اسنادہ صحیح۔

نیز مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۹۴ و ۲۹۵) من کان یوتر بثلاث او اکثر میں ابواسحاق سے مروی ہے ”قال کان اصحاب علیؓ واصحاب عبد اللہ لا یسلمون فی رکعتی الوتر۔“

بہر حال ان روایات و آثار سے اگر اجماع نہ بھی ثابت ہو تب بھی یہ بات ضرور ثابت ہوتی ہے کہ جمہور صحابہؓ و تابعینؓ کا مسلک حقیقہ کے مطابق ہے۔ واللہ اعلم۔ العبد الضعیف رشید اشرف عفا اللہ عنہ۔

۱۔ کما فی روایۃ ابن مسعود عند الدارقطنی فی سننہ (ج ۲ ص ۲۴ و ۲۸) الوتر ثلاث کثلاث المغرب (قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتر اللیل ثلاث کوتر النہار صلوۃ المغرب۔ علامہ بخاریؒ رحمۃ اللہ علیہ معارف السنن (ج ۴ ص ۲۲۴) میں اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں ”لہم فی رفعہ کلام و صحوہ موقوفاً ولہ شاہد مرفوع من حدیث عائشہؓ (امی للطبرانی فی معجمہ الاوسط، انظر مجمع الزوائد ج ۲ ص ۲۴۲) باب عدد الوتر۔ مرتب (

ومن حدیث ابن عمرؓ ایضاً، حضرت ابن عمرؓ کی یہ روایت مرفوعہ علامہ بخاریؒ نے اسی مقام پر آگے لسانی کی سنن کبریٰ کے حوالہ سے ذکر کی ہے ”قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوۃ المغرب وتر صلوۃ النہار فاوتر واصلۃ اللیل“ ۱۲ مرتب

سے یہ الفاظ منقول ہیں ”لا تشبهوا بصلاة المغرب“

علامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے فتح الملہم میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ یہاں پر مقصد یہ ہے کہ ”وتر اللیل“ میں نماز مغرب کی طرح صرف تین رکعات پر اکتفا نہ کرو بلکہ اس کی پہلے تہجد بھی پڑھو کیونکہ جب خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تین رکعات وتر پڑھنا روایات صحیحہ کثیرہ سے ثابت ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا، لہذا ”لا تشبهوا بصلاة المغرب“ کا یہ مطلب لے لینا کہ صلاة الوتر کی رکعتیں نماز مغرب کی طرح تین نہ ہونی چاہئیں کسی طرح درست نہیں ہو سکتا۔
۷۔ حنفیہ کے مذہب پر تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے جبکہ شافعیہ کے مسلک پر متعدد روایات کو بالکلیہ چھوڑنا پڑتا ہے۔

تعداد وتر کے مسئلے میں حنفیہ کے دلائل کا خلاصہ اوپر ذکر کر دیا گیا ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ وتر کی روایات ذخیرہ حدیث کی مشکل ترین روایات میں سے ہیں، اور ائمہ مجتہدین میں سے کوئی

۱۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۵) لا تشبهوا الوتر بصلاة المغرب پوری حدیث اس طرح مروی ہے ”عن ابی ہریرۃ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لا وتر واثلاث، او ترا خمس او سبع ولا تشبهوا بصلاة المغرب ۱۲ مرتب ۱۲ علامہ عثمانی نے یہ جواب طحاوی کے حوالہ سے نقل کیا ہے، جواب کی مزید تفصیل اور وضاحت کیلئے ملاحظہ فرمائیں فتح الملہم (ج ۲ ص ۲۹۳) باب صلاة اللیل ۱۲ مرتب غفی عنہ

۲۔ چنانچہ حضرت عائشہؓ نے اسی مفہوم کو ان الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے ”لا یوتر بثلاث تراصل قبلہا رکعتین اور اربعاً“ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۹۴) من کان یوتر بثلاث او اکثر۔ نیز طحاوی (ج ۱ ص ۱۴۱، باب الوتر) میں حضرت ابن عباسؓ کے اثر ”انی لا کرہ ان یكون ترا ثلاثا و لكن سبعاً و خمساً“ کا مطلب بھی یہی ہے ۱۲ مرتب ۱۲ مثلاً ایتار تسع کی روایت (دیکھئے سنن نسائی ج ۱ ص ۲۵۰، باب کیف الوتر تسع) اور ”احدی عشرة“ والی روایت جس میں ارشاد ہے ”کان یوتر باربع وثلاث (ای سبع) وثمان وثلاث (ای باحدی عشرة) الخ (طحاوی ج ۱ ص ۱۳۹، باب الوتر) اور ایتار“ بثلاث عشرة رکعة“ والی روایت (سنن نسائی ج ۱ ص ۲۵۱، باب الوتر بثلاث عشرة رکعة) اسی طرح ”ایتار خمس عشرة رکعة“ اور ”ایتار سبع عشرة رکعة“ والی روایات (التخفیف الجیر ج ۲ ص ۱۴، باب صلاة التطوع تحت رقم ۵۱۴) نیز حدیث تیسرا و نصب الرایہ ج ۲ ص ۱۳۰، باب صلاة الوتر و ج ۲ ص ۱۴۲، باب سجود السہو) وغیرہ، واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب، ۱۲ رشید اشرف وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المہترۃ۔

مذہب بھی ایسا نہیں ہے جو ان تمام روایات پر بلا تکلف منطبق ہو جائے۔ ہر مذہب کو کسی نہ کسی روایت میں خلاف ظاہر توجیہ کرنی ہی پڑتی ہے۔ جہاں تک رکعات وتر کے درمیان فصل کے مسئلے کا تعلق ہے، مجموعی طور پر روایات حدیث کو دیکھنے کے بعد ایسا معلوم ہوتا ہے کہ روایات حدیث میں فصل اور عدم فصل دونوں طریقوں کی گنجائش موجود تھی، لیکن امام ابو حنیفہ کا طرز عمل اس قسم کے مواقع پر عموماً یہ ہوتا ہے کہ وہ اس طریقے کو اختیار فرماتے ہیں جو قواعد کلیہ کے مطابق ہو، اور چونکہ تین رکعات میں اصل یہی ہے کہ وہ بغیر فصل ہوں اس لئے عام اصول سے مطابقت رکھنے والا طریقہ عدم فصل ہی ہے، لہذا امام ابو حنیفہ نے اس کو اختیار فرمایا، اور دوسرے طریقے کو چھوڑ دیا، احتیاط کا تقاضا بھی یہی ہے کہ تعارض کے وقت وہ راستہ اختیار کیا جائے جس میں صحت نماز بے غبار ہو، اور عدم فصل کی صورت میں صحت نماز ایسی ہی بے غبار ہے، اور فصل کی صورت خلاف اصول ہونے کی بنا پر مشکوک ہے، لہذا حنفیہ نے اس میں تاویل کا راستہ اختیار کیا ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقُنُوتِ فِي الْوُتْرِ

”علمنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کلمات اقولہن فی الوتر“ اس باب میں تین مسائل مختلف فیہ ہیں۔

مسئلہ اولیٰ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک قنوت وتر پورے سال مشروع ہے، امام مالک کے نزدیک صرف رمضان میں واجب ہے، جبکہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک رمضان کے بھی نصف اخیر میں مشروع ہے باقی دنوں میں نہیں (جبکہ بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ قنوت رمضان کے صرف نصف اول میں مشروع ہے) شافعیہ وغیرہ کا استدلال حضرت علیؓ کے اثر سے ہے جو امام ترمذیؒ نے

امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے اور امام احمدؒ کی بھی مشہور روایت یہی ہے نیز سفیان ثوریؒ اور امام اسحاقؒ کا مسلک بھی اسی کے مطابق ہے۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۲۴۱)

۱۲ مرتب غنی عنہ

۱۳ یہ امام شافعیؒ کی روایت مشہور ہے، جبکہ حنابلہ کی روایت غیر مشہورہ، معارف السنن (ج ۲ ص ۲۴۲) ۱۲ مرتب غنی عنہ

اسی باب میں تعلیقاً نقل کیا ”انہ کان لایقنت الا فی النصف الآخر من رمضان“ جبکہ حنفیہ کا استدلال حضرت حسن بن علیؓ کی حدیث باب سے ہے ”علمنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کلمات اقولھن فی الوتر الخ“ اس میں رمضان اور غیر رمضان کی کوئی تخصیص نہیں، نیز حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے تمام سال قنوت وتر ثابت ہے۔ جہاں تک حضرت علیؓ کی روایت کا تعلق ہے وہ ان کا اپنا اجتہاد ہو سکتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہاں قنوت سے مراد قیام طویل ہو (جس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت علیؓ رمضان کے نصف آخر میں جس قدر طویل قیام فرماتے تھے اتنا عام دنوں میں نہ فرماتے تھے، مرتب)۔

مسئلہ ثانیہ | دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک قنوت وتر قبل الکرکوع مشروع ہی یہی مذہب امام مالک، سفیان ثوریؒ، عبداللہ بن المبارک اور امام اسحاق کا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ قنوت کو بعد الکرکوع مسنون ملتے ہیں (ایک قول کے مطابق امام احمد قنوت قبل الکرکوع و بعدہ میں تخیر کے قائل ہیں) ان حضرات کا استدلال اس دوسرے مسئلہ میں بھی حضرت علیؓ ہی کے اثر سے ہے جو باب میں مذکور ہے ”انہ کان لایقنت الا فی النصف الآخر من رمضان وکان یقنت بعد الکرکوع“۔

۱۔ (ج ۱ ص ۸۷) نیز ان کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کے اثر سے بھی ہے ”انہ کان لایقنت الا فی النصف یعنی من رمضان، انظر ”المصنف“ لابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۵۵، من قال القنوت فی النصف من رمضان ۱۲ سیفی عفی عنہ

۲۔ کما فی مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۴۴، باب القنوت فی الوتر) عن النخعی ان ابن مسعودؓ کان یقنت السنۃ کلھا فی الوتر (قال الہیثمی) رواہ الطبرانی والنخعی لم یسمع من ابن مسعودؓ، ومثله فی مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۰۶، من قال القنوت فی النصف من رمضان)۔

وعن الاسود قال کان عبد اللہ یسر فی آخر رکعتہ من الوتر (قل ہو اللہ احد) ثم یرفع یدہ فیقنت قبل الركعتہ (قال الہیثمی) وفیہ لیث بن ابی سلیم و ہودس و ہوثقہ، کذا فی مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۴۴)۔

حنفیہ کی کچھ دلیلیں اگلے مسئلہ کے تحت آئیں گی۔ ۱۲ مرتب غفر اللہ لہ ولوالدیہ۔

حنفیہ کا استدلال ابن ماجہ میں حضرت ابی بن کعبؓ کی روایت سے ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یوتر فی قنوت قبل الرکوع“ نیز مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت علقمہ سے مروی ہے ”ان ابن مسعودؓ واصحابؓ النبی صلی اللہ کانوا یقننون فی الترتیل قبل الرکوع“

جس سے معلوم ہوا کہ حنفیہ کے پاس اس مسئلہ میں مرفوع حدیث بھی ہے اور تعامل صحابہؓ بھی جبکہ مخالفین کے پاس صرف حضرت علیؓ کا اثر ہے اور اس کا بھی یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ یہ ان کا اپنا اجتہاد ہے جس کا یہ منشاء ہو سکتا ہے کہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو قنوت نازلہ رکوع کے بعد پڑھتے دیکھا ہوگا اور اسی پر قنوت وتر کو قیاس کر لیا اور قنوت نازلہ میں ہم بھی قنوت بعد الرکوع کے قائل ہیں (حضرت علیؓ کے اثر کی ایک توجیہ پچھلے مسئلہ میں بھی گزر چکی ہے)۔

مسئلہ ثالث | تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ شافعیہ کے نزدیک قنوت وتر کی دعاء ”اللہم اہدنی فیمن ھدیت الہ“ ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک ”اللہم انا

۱۔ (ص ۸۳) باب ماجاء فی القنوت قبل الرکوع وبعده، نیز دیکھئے سنن نائی (ج ۱ ص ۲۴۸) باب کیف الترتیل ثلاث ۱۲ م

۲۔ قال الہیثمی رواہ ابن ابی شیبہ واسنادہ صحیح، آثار سنن (ص ۱۶۸) باب قنوت الترتیل قبل الرکوع، نیز ابراہیم سے حضرت ابن مسعودؓ کے بارے میں مروی ہے ”کان یقنن السنۃ کلھا فی الترتیل قبل الرکوع“ (قال الہیثمی) رواہ محمد بن الحسن فی کتاب الآثار واسنادہ مرسل جید (حوالہ بالا) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۳۔ کما فی روایۃ الباب (ج ۱ ص ۸۷) ۱۲ مرتب

۴۔ خالد بن ابی عمران کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قنوت حضرت حیریلؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو سکھایا تھا ذکرہ الحجازی فی کتاب الاعتبار فی بیان النسخ والمنسوخ من الآثار (ص ۸۹ و ۹۰، باب فی دعاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی آخر الکفرۃ) وقال: ہذا مرسل اخرجہ ابو داؤد فی المراسیل وهو حسن فی المتابعات۔

نیز حضرت عمر فاروقؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابی بن کعبؓ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ یہی قنوت پڑھا کرتے تھے، ان تمام سے متعلق روایات کیلئے دیکھئے مصنف ابن شیبہ (ج ۲ ص ۳۱۴ و ۳۱۵) باب ما یدعو بہ فی قنوت الفجر ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

نستعینک الخ“ ہے۔ اور یہ اختلاف محض افضلیت میں ہے ورنہ فریقین کے نزدیک دونوں دعائیں جائز ہیں، البتہ حنفیہ نے دعائے استعانت کو اس لئے ترجیح دی ہے کہ وہ ”اشبہ بالقراءن“ ہے، بلکہ علامہ سیوطیؒ نے ”الاتقان“ میں نقل کیا ہے کہ یہ ”سورة الخلع والحفد“ کے نام سے قرآن کریم کی دو مستقل سورتیں تھیں جن کی تلاوت منسوخ ہوگئی۔ امام محمدؒ کا قول ہے کہ قنوت میں کوئی دعا مخصوص نہیں بلکہ جو دعا بھی چاہے پڑھ سکتا ہے بشرطیکہ وہ کلام الناس کی حد تک نہ پہنچے۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يَنَامُ عَنِ الْوُتْرِ وَيُنْسِي

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من نام عن الوتر أو نسيه فليصل إذا ذكر أو استيقظ حنفية کے نزدیک چونکہ وتر واجب ہے اس لئے اس کی قضا بھی واجب ہے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چونکہ وتر واجب نہیں اس لئے اس کی قضا بھی نہیں۔ حدیث باب حنفیہ کی دلیل ہے لیکن ائمہ ثلاثہ اس پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس کا مدار عبد الرحمن بن زید بن سلم

لہ ذکرہ فی النوع السابع والاربعين من الجزر الثاني عن الحسين بن المناري في كتابه ”الناسخ والمنسوخ“ قال: ومما رفع رسمه من القرآن ولم يرفع من القلوب حفظه سورتا القنوت والسجدة سورتي الخلع والحفد وذكر (السيوطي) في الدر المنثور من خاتمة الجزر السادس فيه تفصيلا لا يوجد في غيره، فذكر انهما في مصحف ابي بن كعب وكذا في مصحف ابي موسى وا بن عباس وذكر انه قنت بهما عمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما وامر بهما انس بن مالك حين سئل عن القنوت في الوتر، كذا في معارف السنن (ج ۴ ص ۲۴۲) ترتيب ۲ اس کی تائید مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۳۱۴ و ۳۱۵، باب ما يدعوه في قنوت الفجر) میں عبید بن نمیر کی روایت سے ہوتی ہے ”قال سمعت عمر يقرأ في الفجر يقول بسم الله الرحمن الرحيم اللهم إنا نستعينك ونؤمن بك ونتوكل عليك ونشتي عليك الخير كله ولا نكفر ثم قرأ بسم الله الرحمن الرحيم اللهم إياك نعبد الخ ۱۲ رشید اشرف عافاه اللہ ورعاه۔

۳ قنوت سے متعلقہ مسائل کی تفصیل کیلئے دیکھئے اعلیٰ السنن (ج ۶ ص ۵۷ تا ۹۴) باب وجوب القنوت فی آخر الوتر الخ و باب اخفاء القنوت فی الوتر و ذکر لفاظ الخ ۱۲ مرتب

پر ہے جو ضعیف ہے۔^۱

اس کا جواب یہ ہے کہ عبدالرحمن بن زید اس حدیث کی روایت میں متفرد نہیں بلکہ ان کے دو متابع موجود ہیں، ایک متابع خود امام ترمذی نے اسی باب میں ذکر کیا ہے یعنی عبدالرحمن بن زید کے بھائی عبداللہ بن زید بن اسلم، جن کے بارے میں امام ترمذی نے اسی باب میں امام احمد کا یہ قول نقل کیا ہے ”اخوانی (ای اخوة عبدالرحمن بن زید) عبداللہ لا بأس بہ“ نیز امام بخاری کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ”عبداللہ بن زید بن اسلم ثقة (لکن فیہ نظر لان بنی زید بن اسلم کلہم ضعیفاء کما فی التہذیب) اور دوسرا متابع حسن ابی داؤد میں محمد بن مطرف ہے بلکہ دارقطنی میں تو ابن مطرف کے ساتھ ساتھ عبداللہ بن اسلم نے بھی ان کی متابعت کی ہے۔ لہذا حدیث باب بلاشبہ قابل استدلال ہے اور اس سے وجوب قضا پر استدلال کے ساتھ ساتھ وجوب وتر پر بھی استدلال تام ہے واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ لَا وَتَرَانِ فِي لَيْلَتِهِ

”سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لا وتران فی لیلۃ“ یعنی ایک رات میں دو مرتبہ نماز وتر پڑھنا درست نہیں، یہ حدیث نقض وتر کے مسئلہ میں جمہور کی دلیل ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص رات کی ابتداء میں فرض عشاء کے بعد وتر ادا کر لے اور سو جائے پھر آخر شب میں بیدار ہو کر تہجد پڑھے تو ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک وتر کے اعادہ کی ضرورت نہیں اور تہجد کی نماز بغیر وتر کے پڑھ لینا درست ہے۔

البتہ امام اسحاق بن راہویہ ایسی صورت میں نقض وتر کے قائل ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ ایسا شخص تہجد کھیلے بیدار ہو کر پہلے ایک رکعت بنیت نفل پڑھ لے یہ ایک رکعت عشاء

۱۔ چنانچہ حافظ ابن حجر تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۴۸۰ رقم ۹۴۱) میں ان کے بارے میں لکھتے ہیں ”ضعیف من الثامنة مات سنة اثنتين وثمانين، وفي معارف السنن (ج ۲ ص ۲۴۹) ”وذكر في التہذیب عن ابن عدی انه قال: لا (ای لعبد الرحمن بن زید) احادیث حسان و ہومن احتملہ الناس و صدقہ بعضهم و ہومن یکتب حدیثہ اھ مرتب عفی عنہ

۲۔ (ج ۱ ص ۲۰۲) باب فی الدعاء بعد الوتر ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ (ج ۲ ص ۲۲) من نام عن وتره و لیس ۱۲ مرتب عفی عنہ

کے بعد پڑھے ہوئے وتر کے ساتھ ملکر شفع بن جائے گی اور اول لیل میں پڑھا ہوا وتر منقوض ہو جائے گا لہذا ایسے شخص کو صلاۃ التہجد پڑھنے کے بعد آخر میں از سر نو وتر ادا کرنے چاہئیں۔
ان کا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ”اجعلوا آخر صلوتکم باللیل وترًا“ سے ہے اور اس معاملہ ان کے مقتدا حضرت ابن عمرؓ ہیں اس لئے کہ وہ بھی نقض وتر کے قائل تھے، چنانچہ مسند احمد میں مروی ہے ”عن ابن عمرؓ أنه کان اذا سئل عن الوتر قال فلو اوترت قبل أن اُنام ثم اردت أن أصلي باللیل شفعت بواحدة ما مضى من وتری ثم صلیت مثنی مثنی فاذا قضیت صلاتی اوترت بواحدة“

لیکن جبہو اس نقض وتر کو درست قرار نہیں دیتے اور حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔ جس میں آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے ارشاد فرمایا ”لا وتران فی لیلۃ“ جس کا ظاہری مفہوم یہی ہے کہ ایک رات میں ایک مرتبہ وتر پڑھ لینا کافی ہے۔ اور ”اجعلوا آخر صلوتکم باللیل وترًا“ کے امر کو یہ حضرات استجاب پر محمول کرتے ہیں اس لئے کہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے وتر کے بعد دو رکعات پڑھنا ثابت ہے۔

جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کے عمل کا تعلق ہے امام محمد بن نصر مروزی نے کتاب الوتر میں نقل کیا ہے کہ خود حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ نقض وتر کا مسئلہ میں نے اپنی رائے سے مستنبط کیا ہے (غالباً) اجعلوا آخر صلوتکم باللیل وترًا کی روشنی میں۔ مرتب) اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے میرے پاس کوئی روایت نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دوسرے صحابہ کرامؓ نے حضرت ابن عمرؓ کی

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۳۶) باب لیجعل آخر صلوتہ وترًا، صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۷) باب صلاۃ اللیل و عدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ (قال البیہقی)؛ رواہ احمد و فیہ ابن اسحاق و ہوملّس و ہوثقۃ، و بقیۃ رجالہ رجال الصّحیح، کذا فی مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۴۶) باب فیمین اوتر ثم اراد ان یصلی۔ ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۳۔ بخاری (ج ۱ ص ۱۳۶) باب لیجعل آخر صلوتہ وترًا۔ ۱۲ مرتب

۴۔ چنانچہ اس سے متعلق روایت اسی باب میں آگے آرہی ہے جو حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے ۱۲ مرتب

۵۔ انظر معارف السنن (ج ۴ ص ۲۵۷) عن مسروق قال قال ابن عمرؓ شیء افعلہ برأی لا

ارویہ ۱۲ مرتب عفی عنہ

اس رائے کی تردید فرمائی۔ حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ جب ان کو حضرت ابن عمرؓ کا یہ عمل پہنچا تو انہوں نے فرمایا کہ اس طرح تو وہ ایک ہی رات میں تین مرتبہ وتر پڑھتے ہیں حالانکہ حدیث باب کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو مرتبہ وتر پڑھنے کو بھی منع فرمایا۔ واللہ اعلم۔

”عن ام سلمة ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی بعد الوتر رکعتین“ وتر کے بعد کی دو رکعتوں کا امام مالکؒ نے انکار کیا ہے وہ فرماتے ہیں ”لا أصلیہما“ امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ سے اس بارے میں کوئی روایت مروی نہیں اور امام احمدؒ سے صرف ایک مرتبہ پڑھنا ثابت ہے۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان رکعتوں کے ثبوت میں متعدد احادیث موجود ہیں :-

(۱) حضرت ام سلمہؓ کی حدیث باب۔

(۲) حضرت ابوامامہؓ کی حدیث ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلیہما بعد الوتر وهو جالس یقرأ فیہما اذا زلزلت وقل یا ایہا الکفرون“

۱۔ مصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۳۰) باب الرجل یوتر ثم یتیقظ فیرید ان یصلی، قال الزہری فبلغ ذاک ابن عباس فلم یعجبہ فقال ان ابن عمرؓ لیوتر فی السیلة ثلاث مرّات :- نیز حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں ”الذین ینقضون وتر ہم ہم الذین یلعبون بصلواتہم ومثلہ عن ابن عباسؓ“ ”ذاک الذی یلعب بوترہ“ معارف السنن (ج ۲ ص ۲۵۷)

نیز حضرت ابوبکر صدیقؓ کے بارے میں بھی مروی ہے ”یوتر اول اللیل ویشفع آخرہ یرید بذلک یصلی مثنی مثنی ولا ینقض وترہ“ کنز العمال (ج ۸ ص ۳۸، رقم ۲۵۲، برمز ”ق“) اوتر۔ ان حضرات کے علاوہ حضرت عمارؓ، حضرت سعد بن ابی وقاصؓ، حضرت ابوہریرہؓ وغیرہم کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے کم النقل فی معارف السنن (ج ۲ ص ۲۵۵) بحالۃ المغنی لابن قدامہ (ج ۱ ص ۷۹۹) ۱۲ رشید اشرف غفر اللہ لہ ولوالہ۔

۲۔ کذا فی المعارف (ج ۲ ص ۲۵۸) ۱۲ م

۳۔ قال الشیخ البیہقی: ”والبخاری وان اخرج الروایۃ غیر انہ لم یعتقد علیہما باباً فاعلم انہ لم یندب الیہما وذكر النووی فی شرح مسلم وغیرہ الجواز فقط، لاجل ورودہما فی الحدیث“ کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۲۵۸) ۱۲ مرتب

۴۔ طحاوی (ج ۱ ص ۱۶۸) باب التطوع بعد الوتر ۱۲ م

۱۳ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ”کان یصلی ثلاث عشرة رکعة یصلی ثمان رکعات ثم یوتر ثم یصلی رکعتین وهو جالس فاذا أراد ان یرکب قام فركع ثم یصلی رکعتین بین النداء والاقامة من صلوة الصبح“

۱۴ حضرت ثوبان سے مروی ہے ”قال کنا مع رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فقال : ان السفر جهد وثقل ، فاذا أوتر أحدکم فلیرکع رکعتین فان استیقظ والا کانت الہ“

۱۵ بیہقی میں حضرت انس بن مالک سے مروی ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی بعد الوتر رکعتین وهو جالس ویقرأ فی الركعة الاولى بأم القرآن و اذا زلزلت“ فی الثانیہ ”قل یا ایہا الکفرون“

یہ تمام روایات رکعتین بعد الوتر کے ثبوت پر دلالت ہیں۔ پھر چونکہ آپ کا ان رکعتوں کو بیٹھ کر پڑھنا ثابت ہے اس لئے بعض حضرات نے فرمایا کہ ان رکعتوں میں سنت جلوس ہے قیام نہیں، حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں ”لو ثبتت الركعتان بعد الوتر فالسنة فیہما الجلوس دون القيام فان الجلوس فیہما قصدی غیر ان لی تردد فی ثبوتہما لما تقدم“

پھر بعض حضرات ان دو رکعتوں میں بھی قیام کو افضل قرار دیتے ہیں ”لاطلاق حدیث عمر ان بن حصین“ قال : سألت رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم عن صلاة الرجل وهو قاعد، فقال : من صلی قائماً فهو افضل ومن صلاها قاعداً فله نصف اجر القائم ومن صلاها نائماً فله نصف اجر القاعد“ تم شرح الباب زیادات من المرتب۔

۱۶ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۴) باب صلاة اللیل ۱۲ م

۱۷ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۳۹) باب فی الركعتین بعد الوتر، و سنن بیہقی (ج ۳ ص ۳۳) باب فی الركعتین بعد الوتر ۱۲ مرتباً

۱۸ (ج ۳ ص ۳۳) باب فی الركعتین بعد الوتر ۱۲ م

۱۹ کذا فی المعارف (ج ۴ ص ۲۵۹) حضرت شاہ صاحب کے تردد اور وجہ تردد کی تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن

(ج ۴ ص ۲۰۴ و ۲۰۵) باب ماجاء فی الوتر بخمس ۱۲ مرتب

۲۰ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۷۴) باب ماجاء ان صلوة القاعد علی النصف من صلوة القائم ۱۲ م

بَاب مَا جَاءَ فِي الْوُتْرِ عَلَى الرَّاحِلَةِ

”كنت مع ابن عمر في سفر فتخلفت عنه فقال اين كنت فقلت اوترت فقال
 ليس لك في رسول الله اسوة حسنة ؟ رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم
 يوتر على راحلته“ اس حدیث سے استدلال کر کے ائمہ ثلاثہ وتر علی الراحلہ کو جائز قرار
 دیتے ہیں۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ جائز نہیں بلکہ نیچے اترنا ضروری ہے کیونکہ صلاۃ وتر
 واجب ہے لہذا راحلہ پر ادا نہیں کی جاسکتی۔

امام صاحب کی دلیل حضرت ابن عمرؓ ہی کی ایک دوسری روایت ہے جو طحاویؒ میں مذکور
 ہے کہ وہ تہجد کی نماز راحلہ پر پڑھتے تھے یہاں تک کہ جب وتر کا وقت آتا تو راحلہ سے اتر کر زمین
 پر وتر ادا کرتے اور اس عمل کو نبی کریمؐ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب فرماتے۔
 اس طرح حضرت ابن عمرؓ کی روایات میں تعارض ہو جاتا ہے اگر تطبیق کی کوشش کی جائے
 تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ حدیث باب میں وتر سے مراد صلوٰۃ اللیل ہے (چنانچہ صلاۃ اللیل پر وتر کا

۱۔ (ج ۱ ص ۲۰۸) باب الوتر یصلی فی السفر علی الراحلۃ ام لا ؟ ”عن ابن عمرؓ انہ کان یصلی علی راحلۃ ویوتر علی الارض
 وزیر عم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یفعل کذلک ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

۲۔ قلت (ای العلامة العثماني صاحب فتح الملہم) : یرو علیہ ما اخرجہ مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۴۴) - باب جواز صلاۃ النافلۃ
 علی الدابة فی السفر حیث توجہت - مرتب (عن سعید بن یسار انہ قال کنت اسیر مع ابن عمرؓ بطریق مکۃ قال سعید فلمّا
 خشیۃ الصبح نزلت فاوترت ثم ادركته الخ ” فان ظاہر قولہ خشیۃ الصبح ” یدل علی ان مراد سعید بن یسار ہو الوتر
 الاصطلاحی وانکار ابن عمرؓ قد وقع علیہ - واصر ح منہ ما اخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۳۶) باب الوتر فی السفر - مرتب
 عن نافع عن ابن عمرؓ قال ” کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی فی السفر علی راحلۃ حیث توجہت بہ یومی ایما صلوٰۃ اللیل
 الا الفرائض ویوتر علی راحلۃ ” فافرد الوتر من صلوٰۃ اللیل بالذکر - وقال بعض الحنفیۃ لعل الایثار علی الراحلۃ کان
 حین عدم تاکد الوتر ، ولكن هذا يحتاج الی دلیل علی ان الوتر کان سنۃ غیر واجب فی وقت ما (ادنی بدیہ الاسلام) ویدل
 علی خلافہ قولہ علیہ السلام ” ان اللہ امتکم بصلاة الخ (ترمذی ج ۱ ص ۸۵ باب ما جاء فی فضل الوتر - مرتب)

واجاب بعضهم بحمل فعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی غدر کالمطر والطين وغيرہما - وقالوا علی سبیل الالزام ان قیام اللیل
 اللیل کان واجبا علیہ صلی اللہ علیہ وسلم عند اکثر الشواہع ومع هذا فقد صلاہا علی الدابة فما ہو جوابکم فیہ ہو جوابنا فی الوتر کذا
 فی فتح الملہم بتغیر لیسیر (ج ۲ ص ۲۵۹) باب جواز صلاۃ النافلۃ علی الدابة الخ - قلت ولا یخفی ما فیہ فتا مل ۱۲

اطلاق احادیث میں مشہور و معروف ہے) اور تہجد علی الراحۃ بالاتفاق جائز ہے۔
 اور اگر تطبیق پر اطمینان نہ ہو تو ”اذا تعارضتا ساقطا“ عمل ہوگا اور قیاس کی طرف رجوع ہوگا۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ تعارض کے پائے جانے کی صورت میں اوفق بالقیاس کو ترجیح حاصل ہوگی، جو حنفیہ کی تائید کرتا ہے چنانچہ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ اس بات پر اتفاق ہے کہ وتر کو قدرت علی القیام کی صورت میں قاعدۃ پڑھنا جائز نہیں، جس کا تقاضا یہ ہے کہ وتر علی الراحۃ بطریق اولیٰ ناجائز ہو کیونکہ راحۃ پر نماز نہ صرف قیام سے بلکہ استقبال قبلہ اور قعود کی ہیئت مسنونہ سے بھی خالی ہوتی ہے **لے واللہ اعلم**

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَلَاةِ الضُّحَىٰ

”من صلی الضحیٰ ثنتی عشرة رکعة بنی اللہ له قصرًا فی الجنة من ذهب“
 صلوۃ الضحیٰ (چاشت کی نماز)، ان نوافل کو کہتے ہیں جو ضحوةؓ کی برسی کے بعد اور زوال سے پہلے کسی وقت پڑھی جائیں۔ تہجد کی طرح ان کی بھی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے دو سے لیکر بارہ رکعت تک جتنی رکعات بھی چاہیں پڑھ سکتے ہیں۔

اس نماز کی شرعی حیثیت کے بارے میں کافی اختلاف رہا ہے بعض اسے بدعت قرار دیتے ہیں، بعض سنت اور بعض مستحب۔ حنفیہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ یہ مستحب یا سنت غیر موکدہ ہے۔

-
- ۱۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۰۹) باب الوتر یصلی فی السفر علی الراحۃ ام لا ۱۲ مرتب غنی عنہ
 ۲۔ حنفیہ کے مسلک کی تائید کے لئے روایات آثار کیلئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۳۰۳) باب من کرہ الوتر علی الراحۃ
 ۳۔ ففیہا ستہ اقوال و اکثر، انظر معارف السنن (ج ۲ ص ۲۶۷) ۱۲ م
 ۴۔ صح ذلک عن ابن عمرؓ و انسؓ و ابی بکرؓ، معارف السنن (ج ۲ ص ۲۶۷) نیز دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۳۰۵ و ۳۰۶) من کان لا یصلی الضحیٰ ۱۲ م
 ۵۔ عند اکثر الشافعیہ، وعدا ابو احق الشیرازی فی المہذب من سنن الراحۃ، معارف السنن (ج ۲ ص ۲۶۷) ۱۲ مرتب
 ۶۔ کالحنفیۃ و المالکیۃ و الحنابلہ، معارف السنن (حوالہ بالا) ۱۳ مرتب

کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر مداومت نہیں فرمائی۔ چنانچہ اسی باب میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت مروی ہے ”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الضحیٰ حتی نقوا، لا یدع ویدعها حتی نقول لا یصلی“

حضرت عائشہؓ سے اس بارے میں دو مختلف روایتیں منقول ہیں ایک میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے صلوٰۃ الضحیٰ کا اثبات ہے اور دوسری میں نفی ہے۔
لیکن دونوں میں تطبیق یہ ہے کہ آپؐ یہ نماز حضرت عائشہؓ کے سامنے نہیں پڑھتے تھے بلکہ غالباً دوسروں سے حضرت عائشہؓ کو اس کا علم ہوا تھا لہذا نفی اپنی روایت کے اعتبار سے ہے اور اثبات نفس الامر میں نماز پڑھنے کا ہے۔

بعض حضرات نے صلوٰۃ الضحیٰ کی مشروعیت پر اس آیت قرآنی سے بھی استدلال کیا ہے،
”إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحُونَ بِالْغُضْبِيِّ وَالْإِشْرَاقِ“ (سورہ ص آیت ۱۸)۔
اس نماز کو صلاۃ الاوابین بھی کہتے ہیں اور ہو سکتا ہے کہ یہ نام بھی اس سے اگلی آیت ”وَالطُّيُورُ مَحْشُورَةٌ كُلُّ لَّهُ أَوَانٌ“ (آیت ۱۹ سورہ ص) سے ماخوذ ہو۔ واللہ اعلم

- ۱۔ عن عائشہ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الضحیٰ اربعاً ویزید ما شاء اللہ، صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۴۹) باب استحباب صلوٰۃ الضحیٰ الخ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ
- ۲۔ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یصلی سجدۃ الضحیٰ وانی لا سبحما، مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۴۳) من کان لا یصلی الضحیٰ - نیز مسلم (ج ۲ ص ۲۴۹) باب استحباب صلوٰۃ الضحیٰ الخ میں حضرت عائشہؓ کی روایت مروی ہے ”ما رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی سجدۃ الضحیٰ قط وانی لا سبحما وان کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیدع العمل وہو یحب ان یعمل بخشیۃ ان یعمل بہ الناس فی فرض علیہم ۱۲ رشید اشرف
- ۳۔ عن عبد الرحمن بن ابی لیلی قال ما أخبرنی أحد انہ رأی النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الضحیٰ إلا أم ہانی فانہا حدثت ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم دخل بیتہ یوم فتح مکہ فصلى ثمانی رکعات الخ ۱۲ م
- ۴۔ صلاۃ الضحیٰ سے متعلقہ کچھ کلام ”باب ما جاء فی فضل التطوع ست رکعات بعد المغرب“ کے تحت گزر چکا ہے اس نماز سے متعلق تفصیلی احادیث کے لئے دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۴۸ تا ۲۵۰) باب استحباب صلوٰۃ الضحیٰ الخ ترمذی (ج ۱ ص ۸۷ و ۸۸) باب ما جاء فی صلوٰۃ الضحیٰ، مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۷۴ تا ۸۱) باب صلاۃ الضحیٰ، مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۰۵ تا ۲۰۸) باب من کان لا یصلی الضحیٰ و باب من کان یصلیہا اور مجمع الزوائد

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ عِنْدَ الزَّوَالِ؛

”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی اربعاً بعد ان تزول الشمس قبل الظهر فقال انها ساعة تفتح فيها الواب السماء، واحب ان يصعد لی فیها عمل صالح“

”وروی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه کان یصلی اربع رکعات بعد الزوال، لا یسلم الا فی آخرھن“

مذکورہ دونوں حدیثوں میں جن چار رکعات نماز کا ذکر ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان سے مراد ظہر کی سنن قبلہ ہیں جبکہ شافعیہ کے نزدیک یہ سنن زوال ہیں، امام غزالیؒ نے بھی احیاء العلوم میں کتاب الادوار کے تحت ان کے استحباب کی تصریح کی ہے اور حافظ عراقیؒ نے بھی ”اربع مذکورہ“ کو ظہر کی سنن قبلہ کے علاوہ قرار دیا ہے۔ اور حضرت گنگوہیؒ کا رجحان بھی اسی طرف ہو کہ ”اربع مذکورہ“ کا مصداق ظہر کی سنن قبلہ نہیں ہیں وہ فرماتے ہیں:-

”قال بعضهم: هذه سنن الظهر، والحق انها غيرها، أما عند الشافعية فظاهر اذ هم قائلون بان سنة الظهر ركعتان وهذه اربع بتسليمه، وأما عندنا فلما ورد من اتصال السنن بالفرض“

۱۔ الکوکب الدری (ج ۱ ص ۱۹۳) ۱۲ م

۲۔ حتی قال صاحب الدر المختار لو تكلم بين السنة والفرض لاسقطها لكن ينقص ثوابها وكذلك عمل ينافي التحريم على الاصح۔ وفي الخلاصة: لو اشتغل ببيع او شرار او اكل اعادها، قال ابن عابدین: قوله وقيل تسقط ای فیعیدها لوقبلية ولو كانت بعدية فالظاهر انها تكون تطوعاً وان لا یؤمر بها علی هذا القول اه۔ وحکی صاحب البحر عن المحيط لوصلي كعتي الفجر مرتين بعد الطلوع فالسنة آخرهما، لانه اقرب الى المكتوبة، ولم يتجمل بينهما صلاة، والسنة ما تؤدى متصلاً بالمكتوبة اه تعلیقات علی الکوکب الدری شیخنا مولانا محمد زکریا الکاندھلوی حفظہ اللہ (ج ۱ ص ۱۹۳) ۱۲ م

عہ شرح باب از مرتب ۱۲

إذ هو الأصل ، وأمر ثابت أخير الظاهر في الصيف فكيف يكونان
واحدًا ؟ وبينهما بون بعيد ووقت مديد اهـ
والله أعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَلَاةِ الْحَاجَةِ

عن عبد الله بن أبي أوفى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :
من كانت له إلى الله حاجة أو إلى أحد من بني آدم فليتوضأ وليحسن الوضوء
ثم ليصل ركعتين ثم ليثن على الله وليصل على النبي صلى الله عليه وسلم
ثم ليقل : " لا إله إلا الله الحليم الكريم سبحان الله رب العرش
العظيم الحمد لله رب العالمين ، أسألك موجبات رحمتك وعزائم
مغفرتك والغنية من كل بر والسلامة من كل أثم ، لا تدع لي ذنبًا إلا
غفرته ولا همًا إلا فرجته ولا حاجة هي لك رضا إلا قضيتها يا أرحم
الراحمين "۔ مذکورہ حدیث باب اگرچہ ضعیف ہے لیکن مختلف شواہد اور تعالیٰ امت سے
اس کو قوت حاصل ہو جاتی ہے ۔

چنانچہ حضرت عثمان بن حنیف سے مروی ہے " أن رجلاً ضربه البصر إلى النبي صلى الله
عليه وسلم فقال : ادع الله لي أن يعافيني ، فقال : ان شئت أخبرت لك و
هو خير وإن شئت دعوت ، فقال : ادعه ، فامرأ أن يتوضأ فيحسن وضوءه
ويصلي ركعتين ويدعو بهذا الدعاء " اللهم إلى أسألك وأتوجه إليك بمحمد
له مطلب یہ کہ وہ حاجت خواہ ایسی ہو کہ جس کا تعلق برائست اللہ تعالیٰ ہی سے ہو کسی بندہ سے اس کا واسطہ ہی
نہ ہو یا ایسا معاملہ ہو کہ بظاہر اس کا تعلق کسی بندہ سے ہو اگرچہ حقیقتہً اس کا تعلق بھی اللہ ہی سے ہوگا ، بہر
صورت اللہ تعالیٰ سے اپنی حاجتیں پوری کرانے کا بہترین اور معتمد طریقہ صلاۃ الحاجۃ ہے ۱۲ مرتب عفا عنہ
۱۵ سنن ابن ماجہ (ص ۹۹) باب جاری صلاۃ الحاجۃ ۔ قال ابواسحاق : ہذا حدیث صحیح ۔ امام طبرانی نے
اس روایت میں عثمان بن عفان کا قصہ بھی نقل کیا ہے دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۷۹) باب صلاۃ الحاجۃ ۱۲ مرتب

۱۶ دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۲۷۷ و ۲۷۸) ۱۲ م

۱۷ شرح باب از مرتب ۱۲

۱۸ ابن ماجہ (ص ۹۹) باب ما جاء في صلاة الحاجۃ ۱۲ م

نبی الرحمة یا محمد انی قد توجهت بک الی ربی فی حاجتی هذه لتتقنی
 اللہم فشفعه فی۔ اور حضرت حذیفہؓ سے مروی ہے، "قال کان النبی صلی اللہ علیہ
 وسلم اذا حزبه أمر صلی" یعنی آپ کو کوئی اہم معاملہ درپیش ہوتا یا کوئی فکر لاحق ہوتی
 تو آپ نماز میں مشغول ہو جاتے۔ نیز مسند احمد اور معجم طبرانی کبیر میں حضرت ابو الدرداءؓ سے ایک
 روایت بسند حسن مروی ہے اس سے بھی حضرت عبداللہ بن ابی اؤفی کی حدیث باب کی تائید ہوتی ہے
 بہر حال صلاۃ حاجت اپنے رب کریم سے اپنی حاجتیں پوری کرانے کا بہترین طریقہ ہے
 جن بندوں کو ایمانی حقیقتوں پر یقین حاصل ہے ان کا یہی تجربہ ہے اور انہوں نے اس نماز کو
 خزائن الہیہ کی کنجی پایا ہے، پھر یہ نماز آیت قرآنی "اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ" (یعنی
 مشکلات و مہمات میں ہمت و برداشت اور نماز کے ذریعہ اللہ کی مدد حاصل کرو) میں دی گئی
 خداوندی تعلیم و ہدایت پر عمل کا منظر ہے۔ واللہ الموفق۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَلَاةِ الْإِسْتِخَارَةِ

کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعلمنا الاستخارة فی الامور کلہا
 کما یعلمنا السورة من القرآن " زمانہ جاہلیت میں لوگوں کی عادت تھی کہ جب
 ان کو سفر وغیرہ کی کوئی حاجت درپیش ہوتی یا نکاح اور بیع وغیرہ کا کوئی معاملہ کرنا ہوتا،
 اسی طرح اپنی قسمت یا آئندہ کسی کام کا مفید یا مضر ہونا معلوم کرنا ہوتا۔ ایسی تمام صورتوں
 میں وہ "استقسام بالازلام" سے کام لیتے اور اس سے ان کے اپنے زعم میں جس کام کا خیر
 ہونا معلوم ہوتا اس کو اختیار کر لیتے اور جس کام کا مضر ہونا معلوم ہوتا اس کو ترک کر دیتے۔
 "ازلام" زلم کی جمع ہے، زلم اس تیر کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ جاہلیت عرب میں قسمت
 آزمائی کی جاتی تھی اور یہ سات تیر تھے جن میں سے ایک پر "نعم" ایک پر "لا" اور اسی
 طرح کے دوسرے الفاظ لکھے ہوتے تھے اور یہ تیر بیت اللہ کے خادم کے پاس رہتے تھے۔
 جب کسی شخص کو اپنے کسی کام کا مفید یا مضر ہونا معلوم کرنا ہوتا تو خادم کعبہ کے پاس

جاتا تو کچھ رقم اُسے بطور نذرانہ دیتا وہ ان تیروں کو ترکش سے ایک ایک کر کے نکالتا اگر ”نَعَمْ“ والا تیر نکل آتا تو یہ سمجھتا کہ یہ کام مفید ہے اور اگر ”لَا“ والا نکلتا تو یہ سمجھتا کہ یہ کام نہ کرنا چاہئے۔ استقسام بالالزام کی اور بھی بہت سی صورتیں ہیں، قرآن نے ان تمام سے اپنے متبعین کو روک دیا ہے

پھر چونکہ بندوں کا علم ناقص ہے، بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ کوئی شخص ایک کام کرنا چاہتا ہے اور اس کا انجام اس کے حق میں اچھا نہیں ہوتا، اس لئے اُسے مستقبل میں اپنے بُرے اور بھلے کے معلوم کرنے کی بہت فکر ہوتی ہے۔ استقسام بالالزام کی ممانعت کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس سے روکا اور اس کے غوض میں صلاۃ استخارہ کی تعلیم فرمائی اور بتایا کہ جب کوئی خاص اور اہم کام درپیش ہو تو دو رکعت نماز نہایت نفل پڑھ کے اللہ تعالیٰ سے رہنمائی اور خیر کو طلب کرے اور دعائے استخارہ پڑھے ۳

ظاہر ہے کہ بندہ جب اپنی عاجزی اور بے علمی کا احساس و اعتراف کرتے ہوئے اپنے علیم کل اور قادر مطلق مالک سے رہنمائی اور مدد طلب کرے گا کہ جو اس کے نزدیک بہتر ہو وہی کر دے تو یہ انتہائی بعید ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے اس بندہ کی رہنمائی اور مدد نہ فرمائے۔ حدیث میں اس کی طرف کوئی اشارہ نہیں کہ وہ رہنمائی بندوں کو کس طرح حاصل ہوگی لیکن اللہ کے بندوں کا تجربہ ہے کہ یہ رہنمائی بسا اوقات خواب وغیرہ میں کسی غیبی اشارہ کے ذریعہ بھی ہوتی ہے اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ خود بخود اس کام کے کرنے کا جذبہ اور داعیہ دل میں شدت سے پیدا ہو جاتا ہے، یا

۱۔ تفصیل کیلئے دیکھیے معارف القرآن (ج ۳ ص ۳۱، سورۃ مائدہ ۱۲۱ مرتب

۲۔ کما قال الشيخ ولي الله الدهلوي في تحفة الله البالغة "رج ۲ ص ۱۹۔ النوافل، بحث في النقل وحكمة تشریعها
 ۳۔ جو حدیث باب میں ان الفاظ کے ساتھ مذکور ہے "اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْتَخِيرُكَ بِعِلْمِكَ أَسْتَقْدِرُكَ بِقُدْرَتِكَ وَأَسْأَلُكَ مِنْ فَضْلِكَ الْعَظِيمِ، فَإِنَّكَ تَعْدِرُ وَلَا تُشِيرُ وَتَعْلَمُ وَلَا أَعْلَمُ وَأَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ، اللَّهُمَّ إِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ هَذَا الْأَمْرَ خَيْرٌ لِي فِي دِينِي وَمَعَاشِي وَعَاقِبَةِ أُمْرِي — أَوْ قَالَ — فِي عَاجِلِ أَمْرِي وَآخِرِهِ، فَيَسِّرْهُ لِي تُسِّرْ بَارِكْ لِي فِيهِ، وَإِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ هَذَا الْأَمْرَ شَرٌّ لِي فِي دِينِي وَمَعَاشِي وَعَاقِبَةِ أُمْرِي — أَوْ قَالَ — فِي عَاجِلِ أَمْرِي وَآخِرِهِ، فَاصْرِفْهُ عَنِّي وَاصْرِفْنِي عَنْهُ وَاقْدِرْ لِي الْخَيْرَ حَيْثُ كَانَ ثُمَّ أَرْضِنِي بِهِ" — هَذَا الْأَمْرُ كِي جَكَ ابْنِي حَاجَتِ ذَكَرَكَ ۱۲ م

اس کے برعکس اس کی طرف سے دل بالکل ہٹ جاتا ہے ایسی صورت میں ان دونوں کیفیتوں کو منجانب اللہ اور وعار کا نتیجہ سمجھنا چاہئے اور اگر استخارہ کے بعد تذبذب کی کیفیت رہے تو استخارہ بار بار کیا جائے اور جب تک کسی طرف رجحان نہ ہو جائے اقدام نہ کیا جائے۔
 واضح ہے کہ واجب و مندوب کے کرنے، اور حرام و مکروہ کے چھوڑنے کیلئے کوئی استخارہ نہیں، اس لئے کہ اولین کا کرنا اور آخرین کا ترک متعین ہے اور استخارہ صرف امر مباح کے کرنے یا نہ کرنے کی دونوں جانبوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کیلئے کیا جائے گا یا کسی واجب غیر موقت میں وقت کی تعیین کیلئے۔ واللہ اعلم۔

از مرتب عفا اللہ عنہ

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَلَاةِ التَّسْبِيحِ

صلوة التسبیح کے بارے میں جتنی روایات آئی ہیں سنداً وہ سب کی سب ضعیف ہیں چنانچہ حدیث باب بھی موسیٰ بن عبیدہ کی بنا پر ضعیف ہے، اس سے متعلقہ تمام احادیث کے ضعف ہی کی وجہ سے علامہ ابن الجوزی نے اس نماز کی مشروعیت سے انکار کیا ہے۔ البتہ حافظ ابن حجرؒ نے "الاعمال المکفرة" میں لکھا ہے کہ تعدد طرق کی بنا پر یہ حدیث (حدیث باب) حسن لغیرہ بن گئی ہے اس کے علاوہ یہ مؤید بالنعمامل بھی ہے لہذا صلوٰۃ التسبیح کو بدعت یا خلاف سنت کہنا یا اس کی فضیلت کا انکار کرنا درست نہیں۔

پھر صلوٰۃ التسبیح میں بنیادی بات یہ ہے کہ ہر رکعت میں پچھتر مرتبہ "سُبْحَانَ اللَّهِ

۱۔ دیکھئے معارف الحدیث (ج ۳ ص ۳۶۵ تا ۳۶۸) ۱۲م

۲۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۲۷۸) ۱۲م

۳۔ تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۲۸۶، رقم ۱۳۸۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۴۔ یہ طرق مختلف کتب حدیث میں مروی ہیں بعض طرق کے حوالے انشاء اللہ ہم آگے حاشیہ

میں ذکر کریں گے ۱۲ مرتب عفی عنہ

وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ وَلَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَاللّٰهُ أَكْبَرُ ۝ پڑھا جائے، یہاں تک کہ چار رکعتوں میں تین سو کا عدد پورا ہو جائے۔

پھر اس کے دو طریقے ہیں ایک حضرت ابن عباس رضی کی روایت میں بیان ہوا ہے جس کے مطابق قیام میں پندرہ مرتبہ اور اس کے بعد سجدہ تک ہر نقل و حرکت میں دس دس مرتبہ یہی تسبیح پڑھی جائے گی اور دوسرے سجدہ کے بعد جلسۂ استراحت کیا جائے گا اس میں بھی یہی تسبیح دس مرتبہ پڑھی جائے گی۔

دوسرا طریقہ (اسی باب میں) حضرت عبداللہ بن المبارک سے منقول ہے اس میں جلسۂ استراحت نہیں ہے اور اس کے بجائے قیام میں پچیس تسبیحات پندرہ قرارت سے قبل اور دس بعد القراۃ۔ یہ دونوں طریقے بلا کراہت جائز ہیں اور حنفیہ کے نزدیک اگرچہ جلسۂ استراحت مستحب نہیں لیکن صلاۃ التسبیح میں یہ بلا کراہت جائز ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المجمع والمآب۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي صِفَةِ الصَّلَاةِ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

عن كعب بن عجرة قال: قلنا: يا رسول الله! هذا السلام عليك قد

۱۔ کافی روایت ابن عباس رضی عنہابی داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۱۸۲) باب صلوۃ التسبیح، لیکن حضرت ابو رافع کی حدیث باب میں ”اللہ اکبر والحمد للہ وسبح اللہ“ کے الفاظ مروی ہیں، اور سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۸۲) باب صلوۃ التسبیح میں حضرت ابن عمر رضی کی روایت میں آپ کا یہ قول مروی ہے ”ولا تقم (للمرکۃ الثانیۃ) حتی تسجد عشرًا وتحمد عشرًا وتکبر عشرًا وتہل عشرًا“ جس کا ظاہر یہ ہے کہ صلاۃ التسبیح میں پڑھی جانے والی دعا خواہ کسی بھی قسم کے الفاظ کیساتھ ہو تسبیح، تحمید، تکبیر اور تہلیل پر مشتمل ہونی چاہئے ۲۔ دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۸۳ و ۱۸۴) و سنن ابن ماجہ (ص ۹۹) باب ماجاء فی صلاۃ التسبیح، روایت ابن عباس والاطریقۃ ابو رافع کی روایت میں بھی مروی ہے دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۹۹) باب ماجاء فی صلوۃ التسبیح، اور حضرت ابن عمر رضی کی روایت میں بھی یہی طریقہ مروی ہے دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۸۲) باب صلوۃ التسبیح نیز حضرت جعفر بن ابی طالب کی روایت میں بھی یہی طریقہ مروی ہے، دیکھئے مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۱۲۳)، رقم ۵۰۰۴، باب الصلوۃ التي تکفر ۱۲ ارشید اشرف سیفی عفا اللہ عنہ

۳۔ یریدہ بقول ”السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ“ فی التشہید، وہو (باقی بر صفحہ آئندہ)

علمنا، فكيف الصلاة عليك؟ قال: قولوا: اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم إنك حميد مجيد وبارك على محمد وآله

نماز کے قعدہ اخیرہ میں درود شریف پڑھنے کی کیا حیثیت ہے اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ احناف، مالکیہ، حنابلہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ یہ سنت ہے جبکہ امام شافعیؒ اس کی فرضیت کے قائل ہیں والیسا مذهب احمد فی أحد القولین عنہ، اور امام اسحاقؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر عمدًا چھوڑے تو نماز نہ ہوگی۔

اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کے مسلک پر بہت تنقید کی گئی ہے ان کے ادلہ کی تفصیل اور جوابات کے لئے دیکھئے غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی۔

پھر عمر بھر میں ایک مرتبہ درود شریف پڑھنا بالاتفاق فرض ہے اور اسم گرامی کے سننے کے وقت واجب ہے۔ اگر ایک مجلس میں اسم گرامی بار بار آئے تو اس میں اختلاف ہے، امام طحاویؒ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) الظاہر الصصح، واختاره البيهقي وابن عبد البر والقاضي عياض وغيرهم۔ وقيل: يريد به سلام التحلل من الصلاة، وهو بعيد، كذا في المعارف (ج ۴ ص ۲۹۳ و ۲۹۴) ۱۲ مرتب

۱۔ قال الشيخ البنوري: قوله "كما صليت آله" أشكل على الناس وجب التشبيه، فإن محمدًا صلى الله عليه وسلم هو أفضل المرسلين وسيد ولد أجمعين، أفضل وحده من إبراهيم وآله ولا سيما قد اضيف إليه آل محمد، وإذا كان هو أفضل، فالصلاة المطلوبة عليه تكون أفضل من كل صلاة على غيره، وقد ذكر المحافظ ثلث عشرة وجهًا في الجواب، راجع فتح الباری (ج ۱۱ ص ۱۳۶) باب الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم۔ كذا في المعارف (ج ۴ ص ۲۹۶) ۱۲ مرتب

۲۔ قاله في الأم، كما في الفتح (ج ۱۱ ص ۱۳۹)۔ معارف (ج ۴ ص ۲۹۰) ۱۲ م

۳۔ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۴ ص ۲۹۰) وغنیۃ المستملی (ص ۳۳۳) صفة الصلاة ۱۳ م
۴۔ وقد شد الشافعي ولا سلف له في هذا القول، ولا سنة يتبعها وشنع عليه فيه جماعة فيهم الطبري والقشيري وخالف من اهل مذهب الخطابي، وقال لا اعلم له فيها قدوة۔ كذا في الكبير (ص ۳۳۳) صفة الصلاة، ۱۲ مرتب

۵۔ المعروف بالكبرى (ص ۳۲۳ و ۳۲۴) باب صفة الصلاة ۱۲ مرتب

کے نزدیک ہر مرتبہ واجب ہے جبکہ شمس الائمہ کرخ^۲ کے نزدیک ایک مرتبہ واجب ہے اور پھر سنت ہے۔ روایات سے امام طحاوی^۳ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔ چنانچہ سنن ترمذی^۴ میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً مروی ہے ”سبغ الف رجل ذکرک عندہ فلم یصل علی“ اور ترمذی^۵ ہی کی ایک روایت میں حضرت علیؓ بن ابی طالب سے مرفوعاً مروی ہے ”البخیل من الذی ذکرک عندہ فلم یصل علی“ نیز ابن السنی^۶ نے سندجید کے ساتھ روایت نقل کی ہے ”من ذکرک عندہ فلیصل علی“ البتہ تیسرے کا تقاضا یہ ہے کہ ایک مجلس میں صرف ایک مرتبہ واجب ہوئے۔

واضح ہے کہ یہ مذکورہ تفصیل اس صورت میں تھی جبکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے نام گرامی کا ذکر مجلس میں آجائے، جہاں تک عام حالات کا تعلق ہے اس میں درود شریف کا ورد بکثرت مستحب ہے واللہ الموفق۔

مروءۃ صلاۃ وسلام اور اس کی شرعی حیثیت :

بعض مساجد میں کچھ لوگ ایسا کرتے ہیں کہ نمازوں کے بعد (بالخصوص نماز جمعہ کے بعد) التزام کے ساتھ جماعت بنا کر اور کھڑے ہو کر با آواز بلند بالفاظ ذیل صلاۃ وسلام پڑھتے ہیں ”صلی اللہ علیک یا رسول اللہ سلام علیک یا رسول اللہ“ وغیرہ، ان میں سے بہت سے لوگوں کا یہ عقیدہ ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس جگہ تشریف لاتے ہیں، یا ہر جگہ حاضر و ناظر ہیں، اس لئے آپ سلام خود سنتے اور اس کا جواب دیتے ہیں، جو لوگ

۱۔ (ج ۲ ص ۲۱۶) باب بلا ترجمہ، ابواب الدعوات ۱۲ م

۲۔ حوالہ بالا، درود شریف کے فضائل سے متعلق روایات کے لئے دیکھئے فضائل درود شریف، مولفہ حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا کاندھلوی مدظلہم ۱۰ م

۳۔ غنیۃ المستملی (۳۳۴) باب صفۃ الصلاۃ ۱۲ م

۴۔ قال فی ”الکافی“ لم یلزمہ الأمرۃ واحدة فی الصحیح، لان تکرار اسمہ واجب لحفظ سنۃ التی بہا قوام الشریعۃ، فلو وجبت الصلاۃ فی کل مرة لافضی الی الحرج غیر انہ ندب تکرار بخلاف السجود ای سجدۃ التلاوة،

کذا فی شرح المنیۃ الکبیر (ص ۳۳۴) ۱۲ مرتب

ان کے اس عمل میں شریک نہیں ہوتے ان کو مطعون اور طرح طرح سے بدنام کرتے ہیں، جس کے نتیجے میں عموماً مسجدوں میں نزاع اور جھگڑے پیدا ہوتے ہیں، خاص طور سے ہمارے پُر فتن دور میں واضح ہے کہ یہ طریقہ کھلی ہوئی بدعت اور گمراہی ہے والعیاذ باللہ منہ

اس کی توضیح یہ ہے کہ کسی نماز کے بعد اجتماع والتزام کے ساتھ بلند آواز سے درود و سلام پڑھنا نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے نہ صحابہ و تابعین سے اور نہ ائمہ مجتہدین اور علمائے سلف میں سے کسی سے، اگر یہ عمل اللہ اور اس کے رسول کے نزدیک محمود و مستحسن ہوتا تو صحابہ و تابعین اور ائمہ دین اس کو پوری پابندی کے ساتھ کرتے حالانکہ ان کی پوری تاریخ میں ایک واقعہ بھی ایسا نہیں ملتا اس سے معلوم ہوا کہ درود و سلام کیلئے اجتماع والتزام کو یہ حضرات بدعت و ناجائز سمجھتے تھے جس کے متعلق رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد بروایت حضرت عائشہؓ مروی ہے ”مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ“ نیز حضرت عائشہؓ ہی سے مروی ہے ”مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ“ اور حضرت حذیفہؓ فرماتے ہیں ”كُلُّ عِبَادَةٍ لَمْ يَتَعَبَّدْهَا أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَا تَعْبُدْهَا“ (الی قولہ) وخذوا بطريق من كان قبلكم“ یعنی جس طرح کی عبادت صحابہ کرامؓ نے نہیں کی تم بھی اس کو عبادت نہ سمجھو بلکہ اپنے اسلاف صحابہؓ کا طریق اختیار کرو۔

پھر جہاں تک درود و سلام میں خطاب کے الفاظ ”یا رسول اللہ“ ”یا نبی اللہ“ وغیرہ استعمال کرنے کا تعلق ہے سو یہ عمل اگر اس عقیدہ سے ہو کہ جس طرح اللہ تعالیٰ ہر جگہ حاضر و ناظر اور ہر زمان و مکان میں موجود ہے اور کائنات کی ہر آواز کو سنتا اور ہر حرکت کو دیکھتا ہے اسی طرح (معاذ اللہ) رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم بھی ان خدائی صفات میں شریک ہیں، یہ کھلا ہوا شرک اور نصاریٰ کی طرح رسول کو خدا کا درجہ دینا ہے۔ اور اگر یہ عمل (یعنی خطاب و قیام) اس عقیدہ سے ہو کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس مجلس میں تشریف لاتے ہیں تو ایسا ہونا کو بصورت معجزہ ممکن ہے مگر اس کیلئے ضروری ہے کہ قرآن یا حدیث سے اس کا ثبوت ہو حالانکہ کسی

لہ و لہ صحیح مسلم (ج ۲ ص ۷۷) کتاب الاقصیۃ، باب نقض الاحکام الباطلۃ و ردّ محدثات

الامور ۱۲ م

کہ جواہر الفقہ (ج ۱ ص ۲۱۳ و ۲۱۴) بحوالہ کتاب الاعتصام للشاطبی (ج ۲ ص ۳۱۱) ۱۲ مرتب

آیت یا حدیث میں قطعاً اس کا ذکر نہیں ہے اور بغیر ثبوت و دلیل کے اپنی طرف سے کوئی معجزہ گھسٹر لینا رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر افتراء ہے اور ایسا کرنے والا آپ کے فرمان ”مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ“ کا مصداق ہے۔ اور اگر مذکورہ دونوں میں سے کوئی عقیدہ بھی نہ ہو تب بھی موہم شرک ہونے کی وجہ سے ایسے الفاظ ممنوع ہیں اس لئے ان سے بھی اجتناب ضروری ہے خاص طور سے جب کہ ان کے کسی عقیدہ فاسدہ کو راہ ملتی ہو۔ یہی وجہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے آقا کو ”رَبِّي“ کے الفاظ سے اور اپنے غلام کو ”عبدی“ کے الفاظ سے پکارنے سے منع فرمایا ہے چنانچہ ارشاد ہے ”لَا يَقُلْ أَحَدُكُمْ رَبِّي“ و ”لَيَقُلْ سَيِّدِي“ و ”مَوْلَايَ“ و ”لَا يَقُلْ أَحَدُكُمْ عَبْدِي“ و ”أَمَتِي“ و ”لَيَقُلْ فَتَايَ“ و ”فَتَاتِي“ ”غلامی“ ممانعت کی وجہ یہی ہے کہ یہ الفاظ موہم شرک ہیں۔

بہر حال درود و سلام میں الفاظِ خطاب کا استعمال اگر کسی غلط عقیدہ سے نہ بھی ہو تب بھی موہم شرک و افتراء ہونے کی وجہ سے ممنوع ہے۔ البتہ روضہ اقدس کے سامنے الفاظِ خطاب کے ساتھ سلام پڑھنا سنت سے ثابت اور مستحب ہے کیونکہ وہاں براہ راست حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا سلام سننا اور جواب دینا روایات حدیث سے ثابت ہے۔

۱۔ بلکہ اس کے خلاف ثابت ہے ”عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : من صلی علی عند قبری سمعته ومن صلی علی نائياً (ای بعیداً) بلغته“ مشکوٰۃ المصابیح (ص ۸۷) باب الصلاة علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وفضلها باحالة شعب الایمان للبیہقی۔ اس حدیث کا حاصل یہ ہے کہ جو شخص میری قبر کے پاس درود و سلام پڑھتا ہے اسے میں خود سنتا ہوں اور جو دور سے درود و سلام بھیجتا ہے وہ (فرشتوں کے ذریعہ) مجھ تک پہنچا دیا جاتا ہے۔ اسی طرح حضرت ابن مسعود سے مروی ہے ”ان الله ملائکة سیاحین فی الارض یبلغون من امتی السلام“ مشکوٰۃ (ص ۸۶) بحوالہ سنن نسائی ۲۔ مشکوٰۃ (ج ۱ ص ۳۵) فی الفصل الثانی من کتاب العلم بحوالہ سنن ترمذی وابن ماجہ ۱۲ م

۳۔ صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۳۸) کتاب الالفاظ من الادب وغیرہا، باب حکم اطلاق لفظ العبد والامۃ والمولی والسید ۱۲ م ۴۔ کنز فی جواهر الفقہ (ج ۱ ص ۲۱۵)۔ لیکن احقر کو اپنی ناقص تلاش سے اس بارے میں کوئی صریح روایت یا اثر نہ مل سکا۔ ۵۔ چنانچہ پیچھے حاشیہ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ذکر کی جا چکی ہے ”من صلی علی عند قبری سمعته الخ مشکوٰۃ (ص ۸۰) نیز حضرت ابو ہریرہؓ ہی سے مرفوعاً مروی ہے ”ما من احد یسلم علی الارذ اللہ علی روحی حتی ارذ علیہ السلام“ مشکوٰۃ (ص ۸۶) بحوالہ سنن ”لابی داؤد“ والدعوات الکبیر للبیہقی ۱۲ مرتب

پھر درود و سلام میں قیام کو ضروری سمجھنا بھی غلط ہے اس لئے کہ جس طرح ذکر اللہ اور تلاوت قرآن کریم کھڑے ہو کر اور بیٹھ کر بلکہ لیٹ کر بھی ہر طرح جائز ہے اسی طرح درود شریف بھی ہر طرح جائز ہے لیکن اگر کوئی کھڑے ہو کر پڑھنے کو ضروری اور اس کے خلاف کو بے ادبی قرار دے تو یہ ایک غیر واجب کو اپنی طرف سے واجب قرار دینے کی وجہ سے ناجائز ہے خصوصاً جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں درود شریف کو بیٹھ کر پڑھنے کی سنت جاری فرمائی ہے تو بیٹھ کر درود و سلام پڑھنے کو خلاف ادب کہنا اور قیام کو ضروری قرار دینا خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم کی مخالفت ہے اور یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی یہ کہے کہ قرآن کریم کو صرف کھڑے ہو کر پڑھنا چاہئے بیٹھ کر پڑھنا بے ادبی ہے۔

اور اگر مجلس درود و سلام یا میلاد میں قیام اس عقیدہ سے ہو کہ اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بنفس نفیس تشریف لاتے ہیں، سو اس کے بارے میں ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں کہ کسی ایسی مجلس میں آپ کا خود تشریف لانا کسی شرعی دلیل سے ثابت نہیں۔ پھر اگر بفرض محال کسی دلیل سے آپ کا بنفس نفیس تشریف لانا ثابت بھی ہو جائے تب بھی اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ قیام ضروری ہو اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی حیات طیبہ میں بھی اپنے لئے قیام کو پسند نہ فرماتے تھے، چنانچہ حضرت انسؓ فرماتے ہیں: ”لَمْ يَكُنْ شَخْصٌ أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَكَانُوا إِذَا رَأَوْهُ لَمْ يَقُومُوا لِمَا يَعْلَمُونَ مِنْ كَرَاهِيَّتِهِ لَذَلِكَ“ یعنی حضرات صحابہ کرامؓ کے نزدیک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی سے بڑھ کر اور کوئی شخص محبوب نہ تھا لیکن جب وہ آپ کو دیکھتے تو قیام نہ کرتے تھے کیونکہ وہ جانتے تھے کہ آپ اس عمل کو مکروہ سمجھتے ہیں۔

پھر جہاں تک نمازوں کے بعد ساجد میں جہراً درود شریف پڑھنے کا تعلق ہے یہ بھی صحیح نہیں اور بدعت ہے، وجہ یہ ہے کہ مسجد پوری مسلمان قوم کی مشترک عبادت گاہ ہے، اس میں کسی فرد یا جماعت کو فرائض و واجبات کے علاوہ کسی ایسے عمل کی اجازت ہرگز نہیں دی جاسکتی جو دوسرے لوگوں کی انفرادی عبادت بموازت تسبیح درود اور تلاوت وغیرہ میں خلل انداز

۱۔ تفصیل کیلئے دیکھئے ”تبرید النواظر“ مؤلفہ مرلانا محمد سرفراز خان صاحب صفدر مظہم ۱۲م

۲۔ سنن ترمذی (ج ۲ ص ۱۱۸) ابواب الاستیذان والآداب، باب ماجاء فی کراہیۃ قیام الرجل للرجل ۱۱م

ہو اگرچہ وہ عمل سب کے نزدیک بالکل جائز اور مستحسن ہی کیوں نہ ہو، چنانچہ فقہ ارحمہم اللہ نے تصریح فرمائی ہے کہ مسجد میں بآواز بلند تلاوت قرآن یا ذکر جہری جس سے دوسرے لوگوں کی نماز یا تسبیح و تلاوت میں خلل آتا ہو ناجائز ہے۔ (شامی، خلاصۃ الفتاویٰ)

ظاہر ہے کہ جب قرآن اور ذکر اللہ کو بآواز بلند مسجد میں پڑھنے کی اجازت نہیں تو درود و سلام کیلئے کیسے اجازت ہو سکتی ہے، چنانچہ حضرت ابن مسعودؓ کے بارے میں مروی ہے، "انہ اخرج جماعة من المسجد يهللون ويصلون على النبي صلى الله عليه وسلم جهراً، وقال لهم: ما اراكم الامبتدعین، یعنی حضرت ابن مسعودؓ نے ایک جماعت کو مسجد سے محض اس لئے نکال دیا تھا کہ وہ بلند آواز سے "لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ" اور بلند آواز سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف پڑھتی تھی، نیز ان کو بدعتی قرار دیا۔ انقلاب زمانہ دیکھئے کہ آج جو شخص بلند آواز سے جماعت کے ساتھ ملکر درود شریف نہیں پڑھتا اہل بدعت اُس کو مسجد سے نکال دیتے ہیں جبکہ حضرت ابن مسعودؓ نے بلند آواز کے ساتھ مسجد میں درود شریف پڑھنے والوں کو مسجد سے نکال دیا تھا اور فرمایا میرے نزدیک تم بدعتی ہو۔ إن فی ذلک لعبرة لأولی الأبصار۔

(تم شرح الباب ۵۔ من المرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ المنہاج الواضح (۱۲۷) بحوالہ شامی (ج ۲ ص ۳۵۰) و فتاویٰ برزازیہ (ج ۳ ص ۳۷۵)
علی ہاشم الہندیہ (۱۲ مرتب)

۲۔ اس باب کی شرح لکھتے ہوئے بطور خاص درج ذیل کتابوں سے مدد لی گئی:

۱۔ معارف السنن (ج ۴ ص ۲۹۰ تا ۲۹۷)

۲۔ غنیۃ المستملی المعروف بالکبیری شرح منیۃ المصلی (ص ۳۳۲ و ۳۳۳، صفۃ الصلاۃ)

۳۔ جواہر الفقہ (ج ۱ ص ۲۱۱ تا ۲۱۸)

۴۔ المنہاج الواضح یعنی راہ سنت (ص ۱۲۷ و ۱۲۸)

۵۔ مرتب عفا اللہ عنہ

ابواب المجموعہ

جمعہ مشہور لغت میں بضم المیم ہے اور ایک روایت سکون میم کے ساتھ بھی ہے، چنانچہ امام اعمشؒ کی قرارت یہی ہے۔ اور اس لفظ کو بعض حضرات نے بفتح المیم بھی ضبط کیا ہے، زجاج کا کہنا یہ ہے کہ اس لفظ کو کسرہ کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے۔

زمانہ جاہلیت میں اس دن کا نام ”یوم العروۃ“ تھا بعد میں اس کا نام ”یوم الجمعة“ پڑ گیا۔ بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ یہ اسلامی نام ہے اس کی وجہ تسمیہ اجتماع الناس للصلوة ہے، اور بعض حضرات نے کہا کہ سنی جمعة لان خلق العالم

۱۔ وہو الافصح والاکثر الشائع وبشرًا المجهور، کذا فی المجلد الرابع عشر من روح المعانی الجزء الثامن و العشرون (ص ۹۹، رقم الآیة ۹، من سورة الجمعة) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ وکذا قرأ ابن الزبیر والوحیوة وابن ابی عبیدة وزید بن علی، روح المعانی حوالہ بالا ۱۲ مرتب عفی عنہ
۳۔ ولم یشرأ به، روح المعانی حوالہ بالا ۱۲ مرتب

۴۔ معارف السنن (ج ۴ ص ۳۰۳)، خلاصہ یہ کہ لفظ جمعہ میں چار لغات ہیں (۱) اُجموعہ بضم المیم۔
(۲) اجموعہ سکون المیم۔ ان دونوں صورتوں میں اس کے معنی ”المجموع“ ای یوم الفوج المجموع کے ہونگے (۳) اجموعہ بفتح المیم، اس صورت میں اس کے معنی ”الجامع“ کے ہوں گے یعنی یوم الوقت الجامع (۴) اجموعہ بکسر المیم، دیکھئے روح المعانی جزء ۲۸ ص ۹۹ ۱۲ رشید اشرف حفظہ اللہ

۵۔ العروبة اسم سریانى معرب وقال السیسی: ومعنی العروبة الرحمة فیما بلغنا عن بعض اهل العلم انتہی، و ہو غریب فلیحفظ۔ الملتقط من روح المعانی بتغیر لیسیر (حوالہ بالا) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۶۔ عن ابن سیرین قال: جمع اهل المدينة قبل ان یقدم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، وقبل ان تنزل الجمعة، وہم الذین سموها الجمعة فقالت الانصار: لليهود یوم یجتمعون فیہ کل سبعة ايام، وللنصارى ایضاً مثل ذلک، فہلم! فلنجعل یوماً نجتمع ونذكر اللہ ونصلی ونشکرہ فیہ او كما قالوا، فقالوا: یوم السبت لليهود، ویوم الاحد للنصارى فاجعلوه یوم العروبة، وكانوا یسمون یوم الجمعة یوم العروبة، فاجتمعوا الی اسعد بن زرارۃ فصلى بهم یومئذ و

ذکرہم فسموه الجمعة الخ مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۱۵۹، رقم ۵۱۴۴) کتاب الجمعة، باب اول من جمع۔ ۱۲ مرتب

قد تمتد جمع فیہ، اور بعض نے یہ وجہ بیان کی ہے کہ چونکہ کعب بن لوی اس دن لوگوں کو جمع کر کے وعظ کیا کرتے تھے اس لئے اس کا یہ نام پڑ گیا۔

بَابُ فَضْلِ يَوْمِ الْجُمُعَةِ

خیر یوم طلعت فیہ الشمس یوم الجمعة فیہ خلق آدم و فیہ ادخل الجنة و فیہ اخرج منها، "اخراج آدم من الجنة" کو فضیلت سے بظاہر کوئی تعلق نہیں کیونکہ فضیلت خیر پر مقرر ہوتی ہے جبکہ حضرت آدم علیہ السلام کا اخراج بطور عتاب تھا۔

اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا "و فیہ اخرج منها" سے مقصود اس دن میں بڑے بڑے واقعات کے ظاہر ہونے کی طرف اشارہ کرنا ہے اور ظاہر ہے کہ اخراج آدم علیہ السلام ایک بہت بڑا واقعہ ہے۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کا اخراج دنیا میں خیر کے پھیلنے کا سبب بنا کیونکہ ان کی پشت سے لاکھوں انبیاء علیہم السلام پیدا ہوئے جن کی پیدائش خیر ہی خیر ہے، الملتقط من معارف السنن (ج ۲ ص ۳۰۵) وغیرہ۔

یوم جمعہ افضل ہر یوم غیرہ پھر اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ یوم جمعہ کی فضیلت بڑھی ہوئی ہے یا یوم عرفہ کی۔ ایک جماعت نے یوم عرفہ کو افضل قرار دیا و ہواصح الوجهین عند الشافعیۃ والیہ ذہبت الحنفیۃ دوسری جماعت نے جمعہ کو افضل قرار دیا ہے، امام احمد اور مالکیہ میں سے ابن عربی اسی کے قائل ہیں۔

و ثمرۃ الخلاف تطہر فی النذر فی افضل یوم من السنۃ او الطلاق و العتاق و ما اشبهہما۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۳۰۳) تفصیل کے لئے دیکھئے الکوکب الدرۃ (ج ۱ ص ۱۹۵ و ۱۹۶)۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۳۰۳ و ۳۰۴) ۱۲ مرتب عفی عنہ
عہ شرح باب از مرتب ۱۲

بَابُ فِي السَّاعَةِ الَّتِي تُرْجَى فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ

اَلتَّمَسُوا السَّاعَةَ الَّتِي تُرْجَى فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ بَعْدَ الْعَصْرِ اِلَى غَيْبِ بَوْبَةِ الشَّمْسِ : اس ساعتِ اجابت کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے ، ایک جماعت کے نزدیک یہ مبارک ساعت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے ساتھ مخصوص تھی ، جبکہ جمہور اس کے قائل ہیں کہ قیامت تک یہ ساعت باقی ہے ۔ پھر خود جمہور میں اس کی تعیین و عدم تعیین کے بارے میں شدید اختلاف ہے ، علامہ نبوریؒ معارف السنن (ج ۴ ص ۳۰۶ و ۳۰۷) میں تحریر فرماتے ہیں : ” فِي هَذِهِ السَّاعَةِ الْمَرْجُوةِ الْمَحْمُودَةِ خَمْسَةٌ وَارْبَعُونَ قَوْلًا ، ذَكَرَهَا كُلُّهَا السُّيُوطِيُّ فِي تَنْوِيلِ الْحَوَالِكِ : ” علامہ نبوریؒ نے اسی مقام پر ان اقوال کثیرہ کے بنیادی اصول بھی ذکر کئے ہیں چنانچہ وہ تحریر فرماتے ہیں :-

” وَقَدْ اخْتَلَفَ الْمُصْحَابَةُ وَالتَّابِعُونَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ : هَلْ هَذِهِ السَّاعَةُ بَاقِيَةٌ أَوْ رَفَعَتْ ؟ وَعَلَى الْأَوَّلِ : هَلْ هِيَ فِي كُلِّ جُمُعَةٍ أَوْ وَاحِدَةٍ مِنْ كُلِّ سَنَةٍ ؟ وَعَلَى الْأَوَّلِ هَلْ هِيَ وَقْتُ مَعِينٍ أَوْ مُبْهِمٍ ؟ وَعَلَى التَّعْيِينِ : هَلْ يَسْتَوْعِبُ الْوَقْتُ أَوْ مُبْهِمٍ ؟ وَعَلَى الْإِبْهَامِ : مَا ابْتِدَاءُهَا وَمَا أَنْتِهَاءُهَا ؟ وَعَلَى كُلِّ ذَلِكَ : هَلْ يَسْتَغْرِقُ الْوَقْتُ أَوْ بَعْضُهُ ؟ وَهَذِهِ هِيَ أَصُولُ الْأَقْوَالِ اِهـ“

ان پینتالیس پچاس اقوال میں سے گیارہ اقوال مشہور (ذکر ہا ابن القیم) اور دو اشہر ہیں جنہیں علامہ نبوریؒ نے معارف السنن (ج ۴ ص ۳۰۸) میں ذکر کیا ہے ۔

الْأَوَّلُ : اَنَّهَُا بَعْدَ صَلَوةِ الْعَصْرِ اِلَى غُرُوبِ الشَّمْسِ : اس قول کو امام ابو حنیفہؒ اور

۱۔ وفی حاشیۃ الکوکب الدرری (ج ۱ ص ۱۹۶) : وبلغت اقوال المحققین فی ذلک الی خمسين ، ذکرہا اصحاب المطولات
کالحافظ فی الفتح ویشیخ فی البذل وغیرہا والمشہور منها احد عشر قولاً ۔ ذکرہا ابن القیم وخصصہا فی الاوجز واشہر
ہذہ الاقوال کلہا قولان ۔ ان دونوں اقوال کو ہم انشاء اللہ متن میں ذکر کریں گے ۱۲ رشید اشرف غفر اللہ لہ
۲۔ و ہذا ہوا القول الخامس والثلاثون مما ذكره الحافظان فی شرحی الفصحیح ” العمدۃ “ (ج ۳ ص ۳۲۷) ” و الفتح “
(ج ۲ ص ۲۲۸) کذا فی معارف السنن (ج ۴ ص ۳۰۸) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

امام احمد بن حنبلؒ نے اختیار کیا ہے ۔

الثانی : انہا بعد ان یجلس الامام الی ان تقضى الصلوة ۱۰ اسی قول کو

شافعیہ نے اختیار کیا ہے ۔

قول اول کی دلیل ترمذی میں حضرت انسؓ کی حدیث باب ہے ، نیز سنن نسائی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے جس میں عبد اللہ بن سلامؓ کا یہ قول مروی ہے ”انی لا علم تلك الساعة ، فقلت (ای قال ابو ہریرہ) یا اخی حدثنی بها ، قال ہی آخر ساعة من يوم الجمعة قبل ان تغيب الشمس ، فقلت الیس قد سمعت رسول الله صلی الله علیہ وسلم یقول : لا یصادفہا مؤمن وهو فی الصلاة و لیس تلك الساعة صلوة قال الیس قد سمعت رسول الله صلی الله علیہ وسلم یقول : من صلی وجلس ینتظر الصلاة فهو فی صلاة حتی تاتیہ الصلاة التي تلہا ۔ قلت بلی ! قال : فهو كذلك اھ

اور قول ثانی کی دلیل صحیح مسلم میں حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت ہے ”عن ابی بردة ابن ابی موسیٰ الاشعری قال قال لی عبد الله بن عمر سمعت اباک یحدث عن رسول الله صلی الله علیہ وسلم فی شأن ساعة الجمعة قال قلت : نعم ! سمعته یقول سمعت رسول الله صلی الله علیہ وسلم یقول : ہی ما بین ان یجلس الامام الی ان تقضى الصلوة “ اھ نیز ترمذیؒ میں حضرت عمرو بن عوفؓ کی حدیث باب سے بھی قول ثانی کی تائید ہوتی ہے ۔ ”عن النبی صلی الله علیہ وسلم

۱۰ ۱۱ وهو القول الخامس والعشرون فی ترتیب الحافظین فی الشرحین ، وقیل یرد علی الثانی انه لیس ذلک وقتاً للدعاء واجیب بان الدعاء عندہم یجوز فی سکات الخطبة وكذا یجوز عندہم الدعاء اثناء الصلوة وان لم یکن من الماثور ، وعندہم فی الدعاء بکلام الناس سعة فمما عندنا من الضیق ففقد الصلوة عندنا بدعاء یشبه کلام الناس ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۱۲ (ج ۱ ص ۲۱۰ و ۲۱۱) باب ذکر الساعة التي یستجاب فیہا الدعاء یوم الجمعة ۱۳ م

۱۳ (ج ۱ ص ۲۸۱) کتاب الجمعة فصل فی ذکر الامة التي تقبل فیہا دعوة العبد اذا وافقها و بیان وقتہا ۱۴ م

۱۴ (ج ۱ ص ۹۱) ۱۵ م

قال ان في الجمعة ساعة لا يسأل الله العبد فيها شيئاً الا آتاه الله آياه.
قالوا يا رسول الله آية ساعة هي ؟ قال حين تقام الصلوة الى انصراف منها ؛
بہر حال دونوں قسم کی حدیثوں میں بعض حضرات نے تطبیق دینے کی کوشش کی ہے لیکن
اکثر حضرات ان میں کسی ایک کی ترجیح کے قائل ہیں ۔ فرما جنت الشافعیۃ حدیث مسلم
على حدیث السنن ورجح الحنفیۃ والحنابلۃ حدیث السنن ۱۰

بہر حال جمعہ کے دن عصر سے مغرب تک تو دعا و ذکر کا اہتمام ہونا ہی چاہئے ، ساتھ
ساتھ جمعہ کی نماز کے خطبہ سے لیکر نماز سے فارغ ہونے تک بھی اگر امکان دعا ہو اس کا
اہتمام کر لینا چاہئے ۔
(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِغْتِسَالِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ

”من آتى الجمعة فليغتسل“ امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ سمیت
جمہور سلف و خلف کا اس پر اتفاق ہے کہ غسل یوم جمعہ واجب نہیں بلکہ سنت ہے ، البتہ
ظاہر یہ اس کے وجوب کے قائل ہیں ۔ امام مالکؒ کی طرف بھی یہ قول منسوب ہے ۱۱
قائلین وجوب حدیث باب میں ” فليغتسل “ کے صیغہ امر سے استدلال کرتے ہیں

۱۰ بان ساعة الاجابة منحصرة في كلا الوقتين منهم (اى من المؤقتين) ابن القتيبي كما قاله في الهدى
وحكاية الحافظ في الفتح عنه (ج ۲ ص ۲۵۱) ومنهم الشاه ولي الله في ” حجة الله البالغة “ في بيان
الجمعة غير انه قال بعد ذكر الوقتين : وعندى ان الكل بيان اقرب مظنة وليس بتعيين اه
وابن القتيبي من يحسن بهما ، والله اعلم قال الشيخ : وهو المختار ، الملتقط من معارف السنن
(ج ۲ ص ۳۱۰ و ۳۱۱) مرتب عفا اللہ عنہ

۱۱ تفصیلی دلائل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۳۰۹ و ۳۱۰) مرتب

۱۲ حکماء ابن المنذر ثم الخطابی ثم ابن عبد البر فی التمهید و ابی ذکاء اصحابہ (اى اصحاب مالک)
کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۳۲۰) مرتب عفا اللہ عنہ

۱۳ وحکی عن الشافعی واحمد ایضاً ولكن المعتمد عند اصحاب هؤلاء کلهم (مالک و الشافعی و احمد)
السنية والندب دون الوجوب ، معارف السنن (ج ۲ ص ۳۲۰) بتغیر من المرتب ۱۲

نیز ان کا استدلال صحیحین میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے بھی ہے ”اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَسَلَّمْ قَالَ غَسَلَ یَوْمَ الْجُمُعَةِ وَاجِبٌ عَلٰی کُلِّ مُحْتَلِمٍ (اللفظ البخاری) جبکہ جمہور کے دلائل درج ذیل ہیں :

۱۔ ترمذیؒ میں حضرت سمرة بن جندبؓ کی روایت ” قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَسَلَّمْ مَنْ تَوَضَّأَ یَوْمَ الْجُمُعَةِ فَبَہَا وَنَعِمَتْ وَمَنْ اغْتَسَلَ فَالْغَسْلُ اَفْضَلُ “
 ۲۔ ترمذیؒ ہی میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ” قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَسَلَّمْ مَنْ تَوَضَّأَ فَاحْسَنَ الْوُضْءِ ثُمَّ اَتٰی الْجُمُعَةَ فَدَنَا وَاسْتَمَعَ وَانْتَصَ غُفْرَ لَہٗ مَا بَیْنَہٗ وَبَیْنَ الْجُمُعَةِ وَزِیَادَةُ ثَلَاثَةِ اَیَّامٍ “ اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف وضو کا ذکر فرمایا ہے اور غسل کا کوئی تذکرہ نہیں ۔

۳۔ حضرت عثمانؓ کے واقعہ سے بھی جمہور کا استدلال ہے چنانچہ صحیح مسلم میں حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے ” قَالَ بَیْنَا عَمْرُو بْنُ الْخَطَّابِ یُخَاطِبُ النَّاسَ یَوْمَ الْجُمُعَةِ اِذْ دَخَلَ عَثْمَانُ بْنُ عَفَّانٍ فَعَرَّضَ بِہٖ عَمْرٌ فَقَالَ مَا بِاَلْ رِجَالِ یَتَأَخَّرُوْنَ بَعْدَ النِّدَاءِ فَقَالَ عَثْمَانُ یَا اَمِیرَ الْمُؤْمِنِیْنَ مَا زِدْتَ حِیْنَ سَمِعْتَ النِّدَاءَ اَنْ تَوَضَّأْتَ ثُمَّ اَقْبَلْتَ فَقَالَ عَمْرٌ وَالْوُضْءُ اَیْضًا ، اَلَمْ تَسْمَعُوْا رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَسَلَّمْ یَقُوْلُ اِذَا جَاءَ اَحَدُکُمْ اِلَى الْجُمُعَةِ فَلِیَغْتَسِلَ “

وجہ استدلال ظاہر ہے کہ اگر غسل جمعہ واجب ہوتا تو حضرت عثمانؓ غسل کو ہرگز نہ چھوڑتے اور حضرت عمرؓ بھی ان کو لوٹ کر غسل کر کے آنے کا حکم دیتے ” اذلیس فلیس “
 جہاں تک قائلین وجوب غسل کے دلائل کا تعلق ہے ان کا جواب یہ ہے کہ غسل کا حکم شروع میں ایک عارض کی وجہ سے تھا جب وہ عارض ختم ہو گیا تو حکم بھی ختم جس کی

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲۰ و ۱۲۱) کتاب الجمعة ، باب فضل الغسل یوم الجمعة الخ ، وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۰) کتاب الجمعة ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۱ ص ۹۱) باب فی الوضوء یوم الجمعة ۱۲

۳۔ (ج ۱ ص ۹۲) باب فی الوضوء یوم الجمعة ۱۲

۴۔ (ج ۱ ص ۲۸۰) کتاب الجمعة ، نیز یہی حدیث ترمذی میں بھی الفاظ کے فرق کے ساتھ اسی باب (باب ما جاء فی

الافتسال یوم الجمعة) میں مذکور ہے ۔ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

تفصیل مستد احمد وغیرہ کی روایت میں موجود ہے ”عن ابن عباس وسأله رجل عن الغسل يوم الجمعة أواجب هو؟ قال لا، وسأحد ثكم عن بدء الغسل كان الناس محتاجين وكانوا يلبسون الصوف وكانوا يسقون النخل على ظهورهم وكان مسجد النبي صلى الله عليه وسلم ضيقاً متقارب السقف فراوح الناس في الصوف فعرقوا وكان منبر النبي صلى الله عليه وسلم قصيراً انما هو ثلاث درجات فعرق الناس في الصوف فثارت ارواحهم ارواح الصوف فتأذى بعضهم ببعض حتى بلغت ارواحهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو على المنبر فقال يا ايها الناس اذا جئتم الجمعة فاغتسلوا وليس احدكم من اطيب طيب ان كان عنده (قال الهيثمي) في الصحيح بعضه رواه احمد ورجالہ رجال الصحيح“

نیز قائلین وجوب کے دلائل کا ایک جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ احادیث میں غسل کے بارے میں جہاں جہاں صیغہ امر استعمال ہوا ہے وہ وجوب پر نہیں استجاب پر محمول ہے۔
واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ مِنْ كَدِّيُوتِي إِلَى الْجُمُعَةِ

امرنا النبي صلى الله عليه وسلم ان نشهد الجمعة من قباء
یہاں دو مسئلے بحث طلب ہیں :

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ جو لوگ بستی یا شہر سے دور رہتے ہوں ان کو کتنی دور سے نماز جمعہ کی شرکت کے لئے آنا واجب ہے۔

امام شافعیؒ کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ جو شخص شہر سے اتنی دور رہتا ہو کہ شہر میں نماز جمعہ کیلئے آکر رات سے پہلے پہلے اپنے گھر واپس پہنچ سکے اس پر واجب ہے کہ وہ جمعہ میں شرکت کرے اور جو اس سے زیادہ دور رہتا ہو اس پر جمعہ کی شرکت واجب نہیں۔ بعض حضرات حنفیہ کا مسلک بھی یہی ہے چنانچہ امام ابو یوسفؒ کا ایک قول اسی کے مطابق ہے۔ ان حضرات کا استدلال

حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت مرفوعہ فی الباب سے ہے ”الجمعة علی من أداہ اللیل الی اہلہ“ لیکن امام احمدؒ وغیرہ نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے اور اس باب سے میں ان کا مسلک یہ ہے کہ جمعہ اس شخص پر واجب ہوگا جس کو اذان جمعہ سنائی دیتی ہو یعنی جو شخص شہر سے اتنی دور ہو کہ اسے اذان کی آواز نہ آتی ہو تو اس پر جمعہ واجب نہیں۔ امام ترمذیؒ نے امام شافعیؒ کا اور ابن العربیؒ نے امام مالکؒ کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ جمعہ اس شخص پر واجب ہے جو شہر میں رہتا ہو یا شہر کی فناء میں، فناء سے باہر رہنے والوں پر جمعہ کی شرکت واجب نہیں اور فناء کی کوئی حد مقرر نہیں بلکہ شہر کی ضروریات جہاں تک بھی پوری ہوں وہاں تک کا علاقہ شہر میں داخل ہے۔ اس باب میں امام ترمذیؒ کا مقصد اسی مسئلہ کو بیان کرنا تھا۔

تحقیق الجمعة فی القری | دوسرا مسئلہ جمعہ فی القری کا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک صحت جمعہ مکمل مصر یا قریہ کبیرہ شرط ہے اور دیہات

وغیرہ میں جمعہ جائز نہیں۔ پھر مصر کی تحدید میں مشائخ حنفیہ کے مختلف اقوال ہیں۔ بعض نے اس طرح تعریف کی کہ ”وہ بستی جس میں سلطان یا اس کا نائب موجود ہو“ بعض نے کہا کہ ”وہ بستی جس کی سب سے بڑی مسجد اس کی آبادی کے لئے کافی نہ ہو“ بعض نے کہا کہ ”وہ بستی جس میں بازار ہوں“ غرض اس طرح مختلف تعریفیں کی گئی ہیں لیکن تحقیق یہ ہے کہ مصر کی کلی طور پر کوئی جامع مانع تعریف نہیں کی جاسکتی بلکہ اس کا مدار عرف پر ہے اگر عرف میں کسی بستی کو شہر یا قصبہ سمجھا جاتا ہو تو وہاں نماز جائز ہے ورنہ نہیں۔

امام شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک جمعہ مکمل مصر شرط نہیں بلکہ گاؤں میں بھی جمعہ ہو سکتا ہے، اس مسئلہ میں ہمارے دور کے غیر مقلدین نے انتہائی غلو سے کام لیا ہے اور وہ نہ صرف گاؤں بلکہ جنگل میں بھی جمعہ کے قائل ہیں۔

۱۔ کما فی العمدۃ، انظر معارف السنن (ج ۲ ص ۳۲۵) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ ان حضرات کا استدلال غالباً حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی روایت مرفوعہ سے ہے جو سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۵۸)

باب من تجب علیہ الجمعة میں مروی ہے ”الجمعة علی کل من سح النذارة“ ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ وقیل ما فیہ اربعة آلات رجال، الکوکب الدرر (ج ۱ ص ۱۹۹) وفی جامع الرموز عن المفمرات قول

قائلین جواز کے دلائل | ان کا پہلا استدلال آیت "إِذَا نُودِيَ

لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ" میں "فَاسْعَوْا" کے عموم سے ہے جس میں مصر اور غیر مصر کی کوئی تفصیل نہیں۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت میں "سعی الی الجمعة" کو نذر پر موقوف کیا گیا ہے اور اس میں یہ بیان نہیں کیا گیا کہ نذر کہاں ہونی چاہئے کہاں نہیں ؟ اور قریہ میں جب نذر نہ ہوگی تو سعی بھی واجب نہ ہوگی۔

ان کا دوسرا استدلال ابو داؤد وغیرہ میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی معروف روایت سے ہر فرماتے ہیں "ان اول جمعة جمعت في الاسلام بعد جمعة جمعت في مسجد

۱۔ جزر ۲۸ رقم الآیة ۹۔ سورة الجمعة ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ لیکن حجۃ الاسلام حضرت مولانا قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی آیت سے مسلک اخاف کو ثابت کیا ہے چنانچہ جب حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کا رسالہ "وثق العری فی الجمعة فی القری" آپ کی خدمت میں پیش کیا گیا تو ارشاد فرمایا "بھئی میں زیادہ تو جانتا نہیں لیکن اتنا کہتا ہوں کہ گاؤں میں جمعہ کا عدم جواز قرآن مجید سے ثابت ہے دیکھو فرمایا گیا ہے "یا ایہا الذین آمنوا اذا نودی للصلاة من یوم الجمعة فاسعوا الی ذکر اللہ" اس میں جمعہ کے لئے سعی کا حکم دیا گیا ہے جس کے معنی ہیں دوڑنا اور لپک کر چلنا سعی کی نوبت وہیں آسکتی ہے جہاں لمبی مسافت طے کرنی ہو اور گاؤں میں ایسا نہیں ہوتا۔

پھر فرمایا گیا "وذروا البیع" یعنی خرید و فروخت چھوڑ دو، معلوم ہوا کہ جمعہ کا حکم ایسی جگہ کیلئے ہے جہاں کوئی بڑا بازار اور منڈی وغیرہ ہو اور لوگ وہاں خرید و فروخت کے معاملات میں بہت زیادہ مصروف و منہمک ہوں گاؤں میں ایسی مصروفیت کے بازار کہاں ؟

آگے فرمایا گیا ہے "فاذا قضیت الصلاة فانتشروا فی الارض وابتغوا من فضل اللہ" یعنی بعد نماز زمین میں پھیل کر اپنے ذرائع آمدنی اور دیگر مشاغل میں مصروف ہونیکا حکم ہے اس سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے کہ ایسے مقام پر اس سلسلہ کے مشاغل کثیر تعداد میں اور بہت پھیلے ہوئے ہونے چاہئیں۔ ماہنامہ البلاغ (ج ۱۶ شمارہ ۷۲ ص ۴۱ و ۴۲) "دارالعلوم دیوبند کی فقہی خدمات" (۱۲ رشید شرف بقدرہ اللہ بحیوب نفسہ ص ۱۵۳) باب الجمعة فی القری، و آخر جہ البخاری بتغیر اللفظ فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۲۲) کتاب الجمعة باب الجمعة فی القری والمدن

۱۲ مرتب عفی عنہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالمدينة لجمعة جمعت بجواثی (علی وزن
فُعَالی) قریۃ من قرى البحرين۔ قال عثمان (شیم ابی داؤد) قریۃ من قرى
عبد القیس: اس میں جواثی کو قریہ قرار دیا گیا ہے۔ معلوم ہوا کہ قریہ میں جمعہ ہو سکتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ قریہ عربی محاورہ میں بسا اوقات شہر کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے
چنانچہ قرآن کریم میں مکہ مکرمہ اور طائف کیلئے لفظ قریہ استعمال ہوا ہے حالانکہ یہ باتفاق شہر ہیں
اسی طرح حدیث بالا میں بھی لفظ قریہ شہر کے معنی میں آیا ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ جواثی کے بارے
میں امام جوہری نے ”صحاح“ میں، علامہ زنجشیری نے کتاب البلدان میں لکھا ہے کہ ”ان
جواثی اسم حصن بالبحرین لعبد القیس“ (گویا قلعہ کے نام پر اس علاقہ کا نام پڑ گیا)
اور حصن یعنی قلعہ چھوٹے گاؤں میں نہیں ہوتا بلکہ بڑے شہروں میں ہوتا ہے اور واقعہ بھی یہی ہے
کہ جواثی ایک بڑا شہر تھا بلکہ علامہ نیمویؒ نے آثار السنن میں متعدد اصحاب سیر کے حوالہ سے ثابت
کیا ہے کہ یہ شہر زمانہ جاہلیت ہی سے تجارت کا بڑا مرکز اور منڈی تھا اور جاہلیت کے شعراء نے
بھی اپنے اشعار میں اس کا اسی حیثیت سے تذکرہ کیا ہے۔ حضرت صدیق اکبرؓ کے زمانہ میں حضرت

۱؎ چنانچہ ارشاد ہے ”وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم“ سورة الزخرف آیت ۳۷ پارہ ۲۵۔ اس آیت
میں قریۃین سے مراد مکہ اور طائف ہیں چنانچہ روح المعانی میں من القریۃین کی تفسیر ”من احدی القریۃین مکہ و
الطائف“ کے ساتھ کی گئی ہے۔ دیکھئے (ج ۱۳ جزر ۲۵ ص ۷۸ سورة الزخرف آیت ۳۷) ۱۲ مرتب

۲؎ علامہ نیمویؒ نقل کرتے ہیں: قال العلامة العینی فی عمدة القاری حتی قيل كان ليكن فيها فوق اربعة آلاف
نفس والقرية لا تكون كذلك انتهى كلامه۔ اسی مقام پر علامہ نیمویؒ نے لکھا ہے ”قال ابو عبيد البكري في معجمه:
هي مدينة بالبحرين لعبد القيس۔ وحكى ابن التين عن الشيخ ابى الحسن النعماني انها مدينة وكذلك، قال في المبسوط انها
مدينة بالبحرين، كذا في آثار السنن والتعليق الحسن (ص ۲۳۱) باب اقامة الجمعة في القرى ۱۲ رشيد اشرف
۳؎ (ص ۲۳۱) باب اقامة الجمعة في القرى، علامہ نیمویؒ نے اس مقام پر جواثی کے بارے میں محققانہ کلام کیا ہے۔ فليراجع ۱۲

۴؎ قال امرؤ القيس ۵ ورحنا كأننا من جواثی عشية نعالی النعاج بين عدل ومحقب
(قال العینی) یرید (ای امرؤ القیس) کا نام من تجار جواثی لکثرة ما معهم من الصيد، واد کثرة امتعة تجار جواثی، قلت:
کثرة الامتعة تدل غالباً على كثرة التجار، وكثرة التجار تدل على ان جواثی مدينة قطعاً، لان القرية لا يكون فيها تجار
کثيرون غالباً عادة۔ عمدة القاری (ج ۶ ص ۱۸۷) باب الجمعة في القرى والمدن ۱۲ مرتب عفا الله عنه

علاء بن الحضرمیؓ یہاں کے گورنر تھے لہذا جواثی کے شہر ہونے میں کوئی شک نہیں اور روایت ابن عباسؓ حنفیہ کے خلاف حجت نہیں ہو سکتی بلکہ یہ روایت تو خود حنفیہ کی دلیل بنتی ہے جیسا کہ انشاء اللہ ہم آگے ذکر کریں گے۔

قائلین جواز جمعہ فی القریٰ کا تیسرا استدلال ابو داؤد میں حضرت عبدالرحمن بن کعب بن مالکؓ کی روایت سے ہے وہ اپنے والد کے بارے میں نقل کرتے ہیں ”کان اذا سمع النداء يوم الجمعة ترحمه لاسعد بن زُرارة (ای دعاء بالرحمة) فقلت له اذا سمعت النداء ترحمت لاسعد بن زُرارة قال لانه اول من جمع بنا في هزم النبیت من حرة بني بياضة في نقيع يقال له نقيع الخضعات . قلت كم انتم يومئذ قال : اربعون“ اس سے معلوم ہوا کہ چالیس آدمیوں کی بستی میں جمعہ پڑھا جاسکتا ہے۔

۱۔ حضرت صدیق اکبرؓ کے زمانہ میں جب عرب میں فتنہ ارتداد رونما ہوا تو بحرین میں مرتدین کی ایک بڑی جماعت نے جواثی کا محاصرہ کر لیا۔ اہل جواثی ایمان پر مضبوطی کے ساتھ قائم تھے اور انہوں نے جواثی کے قلعہ میں پناہ لے رکھی تھی جب یہ مرتدین کے مقابلہ میں کمزور ہوئے تو عبداللہ بن حذق نامی شاعر نے اپنا ایک قصیدہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کی خدمت میں مدد طلب کرنے کی غرض سے بھیجا جس کے دو شعر یہ ہیں۔

الا بلغ ابابكر سلاماً ، وفتيان المدينة اجمعينا
فهل لك في شباب منك اموا ، اسارى في جوارح محاصرينا
اس موقع پر حضرت ابوبکر صدیقؓ نے حضرت علاء بن الحضرمیؓ کو مرتدین سے مقابلہ کیلئے بھیجا، حضرت علاءؓ نے قتال شدید کے بعد مرتدین کو مغلوب کیا اور ایک مدت تک جواثی میں بحیثیت گورنر مقیم رہے، دیکھئے التعلیق الحسن علی آثار اسنن (ص ۲۳۱) ۱۲ رشید اشرف سیفی غفری عنہ

۲۔ الهمز المكان المعلن من الارض والنبیت ابو حنیفہ من الیمن اسمہ مالک بن عمرو ، والحرّة : الارض ذات الحجارة السودار ، وحرّة بنی بیاضة قریہ علی میل من المدینة وبنو بیاضة بطن من الانصار۔ التہذیب لابن القیم فی ذیل مختصر سنن ابی داؤد للمنذری والمعالن للخطابی (ج ۲ ص ۱۰) باب اجمعة فی القریٰ ۱۲ رشید اشرف غفر اللہ لہ ولانوتہ

۳۔ النقیع بطن من الارض يستنقع فيه المار مدة فاذا نصب المار انبت الکلاً ، وقد یصحفه اصحاب الحديث فیروونه ”البقیع“ بالبار والبقیع بالمدینة موضع القبور، معالمن للخطابی فی ذیل المختصر للمنذری ۱۲ مرتب

۴۔ ومعنی الحديث انه (ای اسعد بن زرارہ) جمع فی قریہ يقال لها همز النبیت كانت فی حرّة بنی بیاضة فی المكان الذی صحیح فیہ المار واسمه نقيع الخضعات علی میل من المدینة ، تہذیب لابن القیم فی ذیل المختصر والمعالن للخطابی (ج ۲ ص ۱۰)۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ان حضرات نے یہ جمعہ اپنے اجتہاد سے فرضیت جمعہ سے پہلے ہی پڑھ لیا تھا، اس کی تفصیل مصنف عبد الرزاق میں صحیح سند کے ساتھ حضرت محمد بن سیرینؒ سے مروی ہے فرماتے ہیں ”جمع اهل المدينة قبل ان يقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبل ان تنزل الجمعة وهم الذين سموها الجمعة فقالت الانصار: لليهود يوم يجتمعون فيه كل سبعة ايام وللنصارى ايضا مثل ذلك فهللنا فلنجعل يوما نجتمع ونذكر الله ونصلي ونشكره فيه او كما قال، فقالوا: يوم السبت لليهود ويوم الأحد للنصارى فاجعلوه يوم العربى وكانوا يسمون يوم الجمعة يوم العربى فاجتمعوا الى اسعد بن زرارۃ فصرخ بهم يومئذ ذكرهم نسوة الجمعة حتى اجتمعوا اليه فذبح لهم اسعد بن زرارۃ شاة فتغذوا وتعتشوا من شاة واحدة وذلك لقلتهم فانزل الله في ذلك بعد ذلك ” اِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ۖ“ یہ حدیث اس پر صریح ہے کہ یہ جمعہ صحابہ کرامؓ نے اپنے اجتہاد سے پڑھا تھا اور اس وقت تک جمعہ کے احکام نازل بھی نہیں ہوئے تھے لہذا اس واقعہ کوئی استدلال نہیں کیا جاسکتا۔

شواہد کا چوتھا استدلال یہ ہے کہ اس بات پر تمام روایات متفق ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سب سے پہلا جمعہ قبا سے آتے ہوئے محلہ نبی سالم میں ادا کیا ہے اور یہ ایک

۱۔ (ج ۳ ص ۱۵۹ و ۱۶۰) کتاب الجمعة، باب اول من جمع، رقم الحدیث ۵۱۴۴، ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ علامہ کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ ”سیرت المصطفیٰ“ (ج ۱ ص ۴۰۱)، پہلی نماز جمعہ اور پہلا خطبہ، میں لکھتے ہیں: ”قبا میں چند روز قیام فرما کر جمعہ کے روز مدینہ منورہ کا ارادہ فرمایا اور ناقہ پر سوار ہوئے، راستہ میں محلہ نبی سالم پڑتا تھا وہاں پہنچ کر جمعہ کا وقت آگیا وہیں جمعہ کی نماز ادا فرمائی۔ یہ اسلام میں آپ کا پہلا خطبہ اور پہلی نماز جمعہ تھی، انتہی

و عن كعب بن عجرة ان النبي صلى الله عليه وسلم جمع اول جمعة حين قدم المدينة في مسجد نبى سالم في مسجد عائكة، علامہ نیموی آثار السنن (ص ۲۳۲، باب اقامة الجمعة في القرى) میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”رواہ عمر بن شبة في اخبار المدينة ولم اقف على اسناده ۱۲ رشيد اشرن عفا الله عنه

چھوٹا سا گاؤں تھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ محلہ بنی سالم مدینہ طیبہ کے مضافات میں داخل تھا لہذا اس میں جمعہ پڑھنا مدینہ طیبہ میں جمعہ پڑھنے کے حکم میں ہے یہی وجہ ہے کہ سیر کی کتابوں میں ”اول جمعۃ صلاھا بالمدينة“ کے الفاظ بھی آئے ہیں۔

شوافع کا پانچواں استدلال مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے ہے ”انہم کتبوا الی عمر یا لونه عن الجمعة فکتب جمعوا حیث کنتہ“ علامہ عینیؒ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ ”معنا حیث کنتہ من الامصار“ اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ لفظ ”حیث“ یہاں اپنے ظاہری عموم پر محمول نہیں ہے کیونکہ ظاہری عموم کا تقاضا یہ ہے کہ صحراؤں میں بھی جمعہ جائز ہو حالانکہ صحراؤں میں جمعہ کے عدم جواز پر امت کا اجماع ہے، چنانچہ امام شافعیؒ اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں ”ان کان ہذا حدیثاً یعنی ثابتاً ولا ادری کیف ہو فمعناہ فی ای قریۃ کنتہ“ نقلہ الیہ فی المعرفۃ۔ تو جس طرح امام شافعیؒ نے ”حیث“ کے عموم کو ”قری“ کے ساتھ مخصوص کیا اسی طرح حنفیہ اس کو ”امصار“ کے ساتھ مخصوص کرتے ہیں اور حنفیہ کی تخصیص تین وجوہ سے راجح ہے ایک یہ کہ دوسرے دلائل جمعہ کیلئے اشتراط مصر پر دلالت کرتے ہیں کما سیأتی دوسرے اس لئے کہ امام شافعیؒ کی تخصیص کو ثابت کرنے کے بعد بھی ان کا مسلک

۱۔ قال البیہقی فی معرفۃ السنن والآثار ودینا عن معاذ بن موسی بن عقبۃ ومحمد بن اسحاق ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم حین ركب من بنی عمرو بن عوف فی ہجرۃ الی المدینۃ مر علی بنی سالم وہی قریۃ بین قبار والمدینۃ فادرکتہ الحجۃ وصلی فیہم الحجۃ وکانت اول جمعۃ صلاھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین قدم انتہی، آثار السنن (ص ۲۳۲) باب اقامۃ الحجۃ فی القری۔

۲۔ قال النیموی: وبنو سالم کانت محلۃ من محلات المدینۃ بشیء من الفصل، آثار السنن (ص ۲۳۳) پھر التعلیق الحسن میں تحریر فرماتے ہیں: قلت ویدل علی ما قالوا ان محلاتہا کانت متفرقۃ ثم ما عبروا ذلک الموضع بالمدینۃ حیث قالوا فکانت اول جمعۃ صلاھا بالمدینۃ واما ما قال البیہقی: ہی قریۃ بین قبار والمدینۃ فہذا انما یصح بالتاویل ۱۲ شیعہ اشرف عفی عنہ الخ الخفی ۳۔ پچھلا حاشیہ ملاحظہ فرمائیے ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۲ ص ۱۰۱ و ۱۰۲) من کان یری الحجۃ فی القری وغیرہ ۱۲ مرتب

۵۔ کذا فی آثار السنن (ص ۲۳۴) باب اقامۃ الحجۃ فی القری ۱۲۔ ام

ثابت نہیں ہوتا کیونکہ ان کے نزدیک بھی ہر قریہ میں نماز درست نہیں بلکہ شرط یہ ہے کہ اس میں چالیس آزاد آدمی موجود ہوں بلکہ بعض روایات میں انہوں نے چالیس گھروں کی شرط لگائی ہے۔ تیسرے اس لئے کہ دراصل اس حدیث کا پورا واقعہ یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں حضرت ابو ہریرہؓ علماء ابن الحضریؓ کی جگہ بحرین کے گورنر بنادیئے گئے تھے انہوں نے وہیں سے حضرت عمرؓ سے یہ سوال کیا تھا کہ ہم یہاں جمعہ پڑھیں یا نہیں؟ اور ظاہر ہے کہ جہاں گورنر مقیم ہو وہاں جمعہ نہ ہونے کا کوئی سوال نہیں اس لئے جواب میں حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ ”جمعوا حیثما کنتم“ یعنی ”جمعوا حیثما کنتم من المدن“

اور اس روایت سے غیر مقلدین جنگلوں میں جمعہ پڑھنے پر جو استدلال کرتے ہیں وہ تو بالکل ہی لغو ہے اس لئے کہ اگر اقامت جمعہ میں اتنا عموم ہوتا تو حضرت ابو ہریرہؓ کے اس سوال کے کوئی معنی ہی نہ تھے یہ سوال خود اس پر دلالت کرتا ہے کہ جمعہ کو صحابہ کرام ہر جگہ جائز نہیں سمجھتے تھے۔ شافعیہ نے اپنی دلیل میں بعض دوسرے آثار بھی پیش کئے ہیں لیکن سندا وہ سب ضعیف ہیں اور علامہ نمویؒ نے آثار السننؒ میں ان کا مفصل جواب دیا ہے

قائلین عدم جواز کے دلائل | ① صحیح روایات سے ثابت ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر وقوف عرفات جمعہ کے دن ہوا تھا پھر

۱۔ کما فی معجم البلدان بن مرویہ، النظر التعلیق الحسن علی آثار السنن (۲۳۴) ۱۲

۲۔ چنانچہ مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص ۱۷۰، کتاب الجمعة، باب القرى الصغار، رقم ۵۱۸۵) میں حضرت نافع سے مروی ہے ”قال کان ابن عمرؓ یرى اهل المياف بن مكة والمدنية يجتمعون فلا يعيب عليهم“

لیکن علامہ نمویؒ فرماتے ہیں (آثار السنن ص ۲۳۵) قلت يعارضه ما رواه ابن المنذر على ما قال الحافظ في التلخيص (ج ۲ ص ۵۷، کتاب الجمعة تحت رقم ۶۲۱ تبين عن ابن عمرؓ قال يقول: لا جمعة الا في المسجد الاكبر الذي يصلى فيه الامام“ ۱۲ رشيد اشرف ۳ (ص ۲۳۵) باب اقامة الجمعة في القرى، دیکھئے ”التعلیق الحسن“ ۱۲ مرتب عفی عنه

۳۔ کما فی روایۃ عمر بن الخطابؓ ان رجلاً من اليهود قال له يا امير المؤمنين آية في كتابكم تقرر ونها لوعلينا معشر اليهود نزلت لاتخذنا ذك اليوم عيداً قال اى آية قال ”اليوم اكلت لكم دينكم الخ“ قال عمر قد عرفنا ذك اليوم والمكان الذي نزلت فيه على النبي صلى الله عليه وسلم ”وهو قائم بعرفة يوم الجمعة“ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۱) کتاب الايمان باب زيادة الايمان ونقصانه۔ نیز مزید روایات اور تفصیل کے لئے دیکھئے ”التعلیق الحسن علی آثار السنن للنموی (ج ۲ ص ۲۳۴)

باب لا جمعة الا في مصر حبا مع ۱۲ رشيد اشرف وفقه الله لخدمة السنة المطهرة۔

اس پر بھی تمام روایات متفق ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس روز عرفات میں جمعہ ادا نہیں فرمایا بلکہ ظہر کی نماز پڑھی اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے کوئی نہیں ہو سکتی کہ جمعہ کے لئے مصر شرط ہے۔

بعض شافعیہ جمعہ نہ پڑھنے کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) مسافر تھے لیکن یہ جواب درست نہیں اس لئے کہ آپ کے ساتھ ایک بہت بڑی جماعت مقیمین کی تھی کیونکہ سارے اہل مکہ مقیم تھے اور ان پر جمعہ واجب تھا لہذا سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے ان کے جمعہ کا انتظام کیوں نہیں فرمایا اور مسافر پر اگرچہ جمعہ واجب نہیں ہوتا لیکن اس کے لئے جمعہ ناجائز بھی نہیں اس لئے اگر آپ وہاں جمعہ کی نماز پڑھتے تو آپ کی نماز بھی ادا ہو جاتی اور مقیمین کی بھی۔ اس کے باوجود آپ نے نہ خود جمعہ پڑھا نہ مقیمین کو پڑھنے کا حکم دیا حالانکہ اس موقع پر آپ کا خطبہ دینا بھی ثابت ہے لہذا آپ کے جمعہ نہ پڑھنے کی توجیہ صرف یہی ہو سکتی ہے کہ وہاں جمعہ جائز نہ تھا۔

(۲) صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے فرماتے ہیں ”ان اول جمعة جمعت بعد جمعة في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم في مسجد عبد القيس بجواثي من البحرين“ اس میں قابل غور بات یہ ہے کہ جمعہ اس میں (بلکہ اس سے قبل ہی) فرض ہو چکا تھا اور جواثی میں بنو عبد القیس کا جمعہ پڑھنا اس کے بعد کا واقعہ ہے، کیونکہ بنو عبد القیس نے اقامت جمعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے واپس آنے کے بعد

۱۔ عن جابر بن عبد الله في حديث طويل في حجة النبي صلى الله عليه وسلم قال فاجاز رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اتى عرفة فوجد القبة قد ضربت له نمرة فنزل بها حتى اذا زاخت الشمس امر بالقصوى فرحلت له فأتى بطن الوادي، فخطب الناس الى ان قال (اي جابر بن عبد الله) ثم اذن ثم اقام فصلى الظهر ثم اقام فصلى العصر ولم يعل بينهما شيئاً - صحيح مسلم (ج ۱ ص ۲۹۷) كتاب الحج باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲، رشيد اشرف عفا الله عنه ۲۔ (ج ۱ ص ۱۲۲) باب الجمعة في القسري والمدن ورواه ابو داود في مسنده (ج ۱ ص ۱۵۳) باب الجمعة في القرى، بتغير في اللفظ ۱۲ مرتب عفا عنه

۳۔ قال البيهقي في معرفة السنن والآثار وروينا عن معاذ بن موسى بن عقبة ومحمد بن اسحاق ان النبي صلى الله عليه وسلم حين ركب من بني عمرو بن عوف في حجة الى المدينة مر على بني سالم وهي قسرية بين قبار والمدينة فادركته الجمعة وصلى فيهم الجمعة فكانت اول جمعة صلاها رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قدم المدينة - آثار السنن (ص ۲۳۲) باب اقامة الجمعة في القرى ۱۲

کی تھی اور نبو عبد القیس کا وفد فرضیت حج کے بعد آیا ہے چنانچہ مسند احمد میں تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو جو احکام دے ان میں حج کا حکم بھی شامل تھا اور حج کی فرضیت ۶ھ میں ہوئی اور اصحاب سیر نے وفد عبد القیس کی آمد ۸ھ میں بتائی ہے لہذا جو اٹھ سال کی مدت میں حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ روایت کے مطابق مسجد نبوی کے سوا کسی بھی جگہ جمعہ قائم نہیں ہوا حالانکہ ۶ھ تک اسلام دور دراز کی بستیوں تک پہنچ چکا تھا اور ہشمار بستیاں مسلمانوں کے قبضے میں آگئی تھیں اور ۸ھ میں خیبر بھی فتح ہو چکا تھا اس طویل مدت میں مسجد نبوی کے سوا کسی اور جگہ جمعہ کا قائم نہ ہونا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ چھوٹی بستیوں میں جمعہ جائز نہیں۔

(۳) صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ کی معروف روایت ہے "قالت کان الناس ینتابون"

۱۔ دیکھئے "اعلام السنن" (ج ۸ ص ۱۹) باب عدم جواز الجمعۃ فی القری ۱۲

۲۔ وشرعی الحج کان سنۃ ست علی الاصح کما ذکرہ الحافظ ، کذا فی اعلام السنن (ج ۸ ص ۱۹) باب عدم جواز الجمعۃ فی القری ۱۲ مرتب

۳۔ وقد جزم القاضی عیاضؒ بان قدوم وفد عبد القیس کان فی سنۃ ثمان قبل فتح مکہ کما ذکرہ الحافظ ایضاً ویؤیدہ امر ابنی صلی اللہ علیہ وسلم ایام الحج فکان قدومہم بعد فرض الحج یقین واما قول الحافظ ان القاضی تبع فیہ الواقدی ففیہ ان الواقدی حجة فی المغازی والسير لاسیما وقد وافقہ ابن اسحاق ایضاً فانہ ذکر وفد عبد القیس فی سنۃ الوفود کما فی سیرۃ ابن ہشام (ج ۲ ص ۳۶۶) فقہ توافقا علی وفودہم بعد فرض الحج واختلفا فی تعیین السنۃ فقال الواقدی سنۃ ثمان قبل الفتح وقال ابن اسحاق سنۃ تسع بعد الفتح والتوفیق بینہما انہ کان لعبد القیس وفادتان احدهما قبل الفتح والآخری بعدہ کما تبین ذلک للحافظ ایضاً ، وطالع للتفصیل اعلام السنن (ج ۸ ص ۱۹) باب عدم جواز الجمعۃ فی القری ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۴۔ دیکھئے سیرۃ المصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم للشیخ الکاندھلویؒ (ج ۲ ص ۴۱۴ تا ۴۲۴) ۱۲ مرتب

۵۔ (ج ۱ ص ۱۲۳) باب من این تواتی الجمعۃ وعلی من تجب ۱۲ مرتب عفی عنہ

۶۔ قولہ ینتابون الجمعۃ ای یحضر ونہا بالنوبۃ وهو من الانتیاب من النوبۃ وهو المجرى نوباً ویروی ینتابون من النوبۃ ایضاً ، حاشیہ بخاری (ج ۱ ص ۱۲۳) بحوالہ عینی ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

الجمعة من منازلهم والعوالی الیہ " اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اہل "عوالی" باریاں مقرر کر کے جمعہ میں شریک ہونے کیلئے مدینہ طیبہ آیا کرتے تھے اگر چھوٹی بستیوں میں جمعہ جائز ہوتا تو ان کو جمعہ کیلئے باریاں مقرر کر کے مدینہ آنے کی ضرورت نہ تھی بلکہ وہ عوالی " ہی میں جمعہ قائم کر سکتے تھے۔
 (۴) مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت علیؑ کا اثر مروی ہے " لا تشریق ولا جمعة الا فی مصر جامع " یہ روایت اگرچہ موقوف ہے لیکن غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع کے حکم میں ہے۔

علامہ نووی نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ اثر سداً ضعیف ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ اثر متعدد اسانید سے مروی ہے، ان میں سے "حارث اخور" کا طریق بلاشبہ ضعیف ہے لیکن

۱۔ العوالی جمع العالیہ وہی مواضع وقری تقرب مدینۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم من جہۃ المشرق من میلین الی ثمانیۃ امیال وقال: ادنا من اربعة امیال، حاشیۃ البخاری (ج ۱ ص ۱۲۳) ۱۲ م
 ۲۔ (ج ۲ ص ۱۰۱) من قال لا جمعة ولا تشریق الا فی مصر جامع ۱۳ مرتب عنہ
 ۳۔ دیکھئے "التعلیق الحسن علی آثار السنن" (ص ۲۳۹) باب لا جمعة الا فی مصر جامع ۱۳ مرتب
 ۴۔ تفصیل کیلئے ملاحظہ فرمائیے "التعلیق الحسن علی آثار السنن" باب لا جمعة الا فی مصر جامع (ص ۲۳۸ و ۲۳۹) ۱۲ مرتب
 ۵۔ ہوا حارث بن عبد اللہ الاغور ہمدانی بسکون المیم الحوتی بضم المہملۃ وبالمنثناة فوق، الکوفی ابو زہیر صاحب علی کذبہ الشعی فی رأیہ، ورمی بالرفض، وفی حدیثہ ضعف، ولیس لہ عند النساء سوی حدیثین۔ مات فی خلافة ابن الزبیر۔ تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۱۲۱ رقم ۴۰ من حرف الحاء المہملۃ)

وفی حاشیۃ التقریب: والحارث الاغور ویقال انحار فی نسبۃ الی بطن من ہمدان ویقال الحوتی نسبۃ الی الحوت بطن من ہمدان ایضاً وكان الحارث فقیہاً رافعیاً ویفضل علیاً علی ابی بکر، متشیعاً غالباً، وقد وثق ابن معین والنسائی واحمر بن صالح وابن ابی داود وغیرہم، وتکلم فی الثوری وابن المدینی والبزرعة وابن عدی والدارقطنی وابن سعد والواحتم وغیرہم ومن جرہہ اما لشیعۃ واما لغير ذلک، والصحيح ان التشیع لیس بجرح فی الروایۃ والمدار علی الظن بصدق الراوی او کذبہ، والجرح الذی لم یفسر لم یقبل، ولذا حمل قول من کذب علی الکذب والرأی والعقیدۃ ولذا قال الذہبی: والجمهور علی توہینہ مع روايتہم لحدیثہ فی الابواب قال: والظاهر ان الشعی یکذب حکایۃ لا فی الحدیث ۱۵ - ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

۱۶۔ اخرجہ عبد الرزاق فی مصنفہ (ج ۳ ص ۱۶۷، رقم ۵۱۷۵، باب القرى الصغار) ولفظہ لا جمعة ولا تشریق الیہ ۱۳ مرتب

مصنف ابن ابی شیبہ، مصنف عبد الرزاق اور کتاب المعرفة للسیہقی میں یہی اثر ابو عبد الرحمن سلمی کے طریق سے مروی ہے جو بالکل صحیح ہے چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے "الدستور فی تخریج احادیث الہدایۃ" میں مصنف عبد الرزاق کے حوالہ سے یہ اثر نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ "رأسنا صحیح"۔

(۵) صحیح بخاری میں حضرت انسؓ کے بارے میں مروی ہے "کان انس فی" قصہ "۔
 احیاءنا یجمع واحیاءنا لا یجمع وهو (ای القصص) بالزاویۃ علی فرسخین " اور احیاءنا یجمع " کی تفسیر مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت میں یہ مروی ہے کہ وہ جمعہ پڑھنے کے لئے بصرہ جایا کرتے تھے۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي وَقْتِ الْجُمُعَةِ

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی الجمعة حین تعیل الشمس۔
 جمہور کے نزدیک اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ زوال شمس کے متصل بعد آپ جمعہ کی نماز پڑھ لیتے تھے چنانچہ جمہور کے نزدیک جمعہ کا وقت وہی ہے جو ظہر کا ہے، البتہ

۱۔ (ج ۲ ص ۱۰۱) من قال لا جمعة ولا تشریق الا فی مصر جامع۔ نیز ابن ابی شیبہ نے عباد ابن العوام عن ابن عامر عن حماد عن ابراہیم کے طریق سے حضرت حذیفہؓ کا بھی اثر نقل کیا ہے، قال: لیس علی اہل القری جمعة انما الجمعة علی اہل الامصار مثل المدائن ۱۲ مرتب عافاہ اللہ ورعاه

۲۔ (ج ۳ ص ۱۶۸، رقم ۵۱۷۷) باب القری الصغار ۱۲ سیفی عفی عنہ

۳۔ دیکھئے "التعلیق الحسن علی آثار السنن" (ص ۲۳۸) ۱۲ مرتب، ۲۵ (ج ۱ ص ۲۱۳، رقم ۲۷۵) باب الجمعة ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۱۲۳) باب من این توتی الجمعة وعلی من تجب۔ نیز عائشہ بنت سعد بن ابی وقاصؓ سے مروی ہے "قالت کان ابی یكون من المدینة علی ستة امیال او ثمانية فکان ربما یشہد الجمعة بالمدینة وربما لم یشہد، مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۱۶۳، رقم ۵۱۵۷) باب من یجب علیہ شہود الجمعة، واخرجه ابن ابی شیبہ فی مصنفہ (ج ۲ ص ۲۰۲، باب من کم توتی الجمعة) بتفسیر ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۵۔ (ج ۱ ص ۱۰۲) من کم توتی الجمعة عن البخاری قال رايت النسا شہد الجمعة من الزاویة وہی فرسخان من البصرة۔ گویا روایت بخاری کا مطلب یہ ہوا "قد یصلی الجمعة وقدیر کہا۔ وقد یصلی النظر فی الزاویة ویصلی الجمعة فی جامع البصرة ۱۲ مرتب

امام احمدؒ اور بعض اہل ظاہر کے نزدیک جمعہ زوال شمس سے پہلے پڑھنا بھی جائز ہے۔ ان کے نزدیک ضحوة کبریٰ سے نماز جمعہ کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔

ان کا استدلال سہل بن سعد کی مشہور روایت سے ہے ”ما کنا نتغدى فی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولا نقیل الا بعد الجمعة“ وجہ استدلال یہ ہے کہ ”غداء“ عربی زبان میں اس کھانے کو کہتے ہیں جو طلوع شمس کے بعد اور زوال سو پہلے پہلے کھایا جائے، لہذا اس حدیث کا مطلب یہ نکلا کہ صحابہ کرامؓ زوال سے پہلے کا کھانا جمعہ سے فارغ ہونے کے بعد کھاتے تھے، اس طرح جمعہ لازمًا زوال سے بہت پہلے ہوا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ لفظ ”غدار“ لغت میں زوال سے پہلے کے کھانے کیلئے آتا ہے لیکن اگر کوئی شخص دوپہر کا کھانا زوال کے بعد کھائے تو اس پر بھی توسعاً بلکہ عرفاً ”غدار“ کا اطلاق ہوتا ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سحری کے بارے میں فرمایا ”هلموا الی الغداء المبارک“ اس سے یہ استدلال کسی کے نزدیک درست نہیں کہ سحری طلوع آفتاب کے بعد کھائی جاسکتی ہے۔

امام احمدؒ کے استدلال کے بالمقابل امام بخاریؒ نے وقت جمعہ پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں ”وکانوا اذا راحوا الی الجمعة راحوا فی هیئتہم“

۱۔ ومعہ شروذہ قلیلة من السلف والشوکافی من المتاحسین وتبعہم صاحب ”التعلیق المغنی“ کذا فی التعلیق احسن علی آثار السنن (ص ۲۴۲) باب من اجاز الحجۃ قبل الزوال ۱۲ مرتب

۲۔ ترمذی (ج ۱ ص ۹۵) باب فی القائلۃ یوم الحجۃ، واخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۲۸) باب قول اللہ عز وجل ”فاذا قضیت الصلوۃ فانتشروا فی الارض وابتغوا من فضل اللہ“ ولفظ ”ما کنا نقیل ولا نتغدى الا بعد الجمعة“، وکذا عند ابن ماجہ فی سننہ (ص ۷۷)، باب ما جاز فی وقت الحجۃ ۱۲ رشید شرف عفا اللہ عنہ

۳۔ پوری روایت اس طرح ہے: عن العریاض بن ساریۃ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہو یدعو الی السحور فی شہر رمضان قال: هلموا الیہم“ نسائی (ج ۱ ص ۳۰۴) کتاب الصیام باب دعوة السحور، نیز مقدم بن معدیکرب سے مرفوعاً مروی ہے: قال علیکم بغدار السحور فانه هو الغدار المبارک“ نیز خالد بن معدان

سے مروی ہے: قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لرجل: ہلم الی الغدار المبارک یعنی السحور، نسائی (ج ۱ ص ۳۰۴) باب سمية السحور غدار ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ ۴۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲۳) باب وقت الحجۃ اذ ازلت الشمس ۱۲ مرتب

اس میں جمعہ کے لئے ”رواح“ سے تعبیر کیا گیا ہے اور لفظ ”رواح“ زوال کے بعد جانے کو کہتے ہیں۔

امام احمدؒ کا ایک قوی استدلال حضرت عبداللہ بن سیدان سلمیؒ کی روایت سے ہے کہ ”قال شهدت يوم الجمعة مع ابی بکر وكانت صلوٰتہ وخطبہ قبل نصف النهار ثم شهدت مع عمر وكانت صلوٰتہ وخطبہ الى ان أقول انتصف النهار ثم شهدت مع عثمان فكانت صلوٰتہ وخطبہ الى ان أقول زال النهار فما رأيت أحداً عاب ذلك ولا انكراه“

اس حدیث کے جواب میں حافظ ابن حجرؒ نے یہ فرمایا کہ عبداللہ بن سیدان ضعیف ہے۔ لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حافظ کا یہ اعتراض درست نہیں ہے واقعہ یہ ہے کہ عبداللہ بن سیدان کبار تابعین میں سے ہیں اور حافظ ابن عبد البرؒ نے ان کو صحابہ میں سے شمار کیا ہے اور ابن حبان نے ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے لہذا اس حدیث کو سند کی بنیاد پر رد نہیں کیا جاسکتا۔

البتہ اس کے جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ انتصاف نہار اگرچہ ایک آنی چیز ہے لیکن توسعاً اس کا اطلاق ایک طویل وقت پر ہوتا ہے یہاں تک کہ مابعد الزوال کو بعض اوقات نصف النهار

۱۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۷) کتاب الحجۃ، باب صلاة الحجۃ قبل نصف النهار، واخرجه ابن ابی شیبہ فی مصنفہ (ج ۲ ص ۱۰۷) من كان ليقبل بعد الحجۃ وليقول ہی اول النهار، نیز علامہ بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن (ج ۲ ص ۳۵۶) میں لکھا ہے کہ اس روایت کو امام احمدؒ نے اپنی مسند میں اور امام بخاری کے شیخ ابو نعیم نے کتاب الصلاة میں روایت کیا ہے ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۲۔ (قال النیسوی فی التعلیق الحسن علی آثار السنن (ص ۲۴۴) باب من اجاز الحجۃ قبل الزوال) قلت قال الحافظ فی الفتح رجالہ ثقات الا عبداللہ بن سیدان وہو بکسر المہملۃ بعد التختانیۃ ساکنۃ فانه تابعی کبیر الا انه غریب معروف العدالۃ قال ابن عدی: المجهول وقال البخاری لا یتابع علی حدیثہ انتہی وقال الذہبی فی المیزان قال اللالكائي مجهول لاجته فيه وقال النووي في الخلاصة اتفقوا على ضعف سیدان ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ ذکرہ فی الثقات فی طبقۃ الصحابۃ کما فی ”اللسان“ (ج ۳ ص ۲۹۹) و ذکرہ فی ”الاصابة“ فی الصحابۃ، وحکی عن ابن حبان: یقال له صحبة، معارف السنن (ج ۲ ص ۳۵۶ و ۳۵۷) ۱۲ مرتب

کہہ دیا جاتا ہے۔ اس روایت میں دراصل عبداللہ بن سیدان کا اصل مقصد تینوں حضرات کے وقت میں ترتیب بیان کرنا ہے اور منشاء یہ ہے کہ حضرت صدیق اکبرؓ زوال کے بعد اتنی جلدی نماز پڑھ لیتے تھے کہ کوئی کہنے والا یہ کہہ سکتا تھا کہ ابھی انتصاف نہا رہیں ہوا اور حضرت عمر فاروقؓ اس کے کچھ دیر بعد ایسے وقت نماز پڑھتے تھے جبکہ کہنے والا یہ کہہ سکتا تھا کہ نصف النہار اب ہو رہا ہے، اور حضرت عثمان ذی النورینؓ نماز جمعہ ایسے وقت پڑھتے تھے جس میں کسی کو بھی انتصاف نہا رہا تھا۔

اس کی نظیر شیخ نسائی میں مروی ہے، حضرت انسؓ فرماتے ہیں ”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا نزل منزلاً لم یستحل منه حتی یصلی الظهر فقال رجل وان کانت بنصف النہار قال وان کانت بنصف النہار“ ظاہر ہے کہ آپؐ کا یہ مطلب کسی کے نزدیک نہیں ہو سکتا کہ آپ نصف النہار سے پہلے یا نصف النہار کے وقت ظہر پڑھ لیتے تھے۔ بلا شک اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ اتنی جلدی ظہر پڑھ لیتے تھے کہ بعض لوگوں کو انتصاف نہا رہا میں شک ہوتا تھا، یہی معنی عبداللہ بن سیدان کی روایت میں مراد ہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْجُلُوسِ بَيْنَ الْخُطْبَتَيْنِ

عن ابن عمر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یخطب یوم الجمعة ثم یجلس ثم یقوم فیخطب، قال: مثل ما یفعلون الیوم، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ دو خطبے مسنون ہیں اس لئے ان دونوں کے درمیان جلوس بھی مسنون ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ دو خطبے فرض ہیں اس لئے یہ جلوس بھی فرض ہوگا۔ امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ، امام اسحاقؒ، ابو ثور اور ابن المنذر کا مسلک بھی امام ابو حنیفہؒ کے مطابق ہے۔ امام احمدؒ کی ایک روایت بھی جہور کے مطابق ہے۔

جہور کا استدلال ”فاسعوا الی ذکر اللہ“ کے اطلاق سے ہی، چنانچہ نماز جمعہ کیلئے جو خطبہ کی شرط ہے وہ جہور کے نزدیک مطلق ذکر اللہ سے ادا ہو جاتی ہے خواہ کسی لفظ سے ہو۔

لہ (ج ۱ ص ۸۷) کتاب المواقیت، باب تعجیل الظهر فی السفر ۵ سورۃ جمعہ آیت ۹، ۱۲ م

۵ پھر امام صاحبؒ کے مذہب پر طویل ہو یا مختصر اور صاحبینؒ کے مذہب پر ذکر طویل جس کو عرفاً خطبہ کہا جاسکے شرط ہے۔ کذا فی الہدایۃ (ج ۱ ص ۱۶۸ و ۱۶۹) باب صلاۃ الحجۃ ۱۲ م عہ شرح باب از مرتب ۳

اور حضرات شوافع نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مواظبت بلا ترک سے استدلال کیا ہے۔
کما یدل علیہ حدیث الباب، واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي قِصْرِ الْخُطْبَةِ

عن جابر بن سمرة قال: كنت أصلي مع النبي صلى الله عليه وسلم فكانت صلاته قصداً وخطبته قصداً، سنت ہے کہ خطبہ مختصر پڑھا جائے زیادہ طویل نہ ہو اور حد اس کی یہ ہے کہ طوالت مفصل کی سورتوں میں سے کسی سورت کے برابر ہو اس سے زیادہ طویل پڑھنا مکروہ ہے (شامی، بحر، عالمگیری) چنانچہ مسلم شریف میں حضرت عمار بن یاسرؓ سے مرفوعاً مروی ہے ”ان طول صلاة الرجل وقصر خطبته مثنى من فقهه فاطيلوا الصلاة واقصر والخطبة“ یعنی نماز کو طویل کرنا اور خطبہ کو مختصر کرنا آدمی کی فقاہت کی علامت ہے۔

پھر حدیث باب اور حضرت عمارؓ کی مذکورہ روایت میں کوئی تضاد نہیں۔ چنانچہ علامہ نوویؒ روایت مسلم کے بارے میں لکھتے ہیں ”ولیس هذا الحديث مخالفاً للحديث المشهور في الامم بتخفيف الصلاة لقوله في الرواية الاخرى "كانت صلاته قصداً وخطبته قصداً" لان المراد بالحديث الذي نحن فيه (ای حدیث عمار) ان الصلاة تكون طويلة بالنسبة الى الخطبة لا تطويلاً يشق على المأمومين، وهي حينئذٍ قصد اي معتدلة والخطبة قصد بالنسبة الى وضعها“

خطبہ کے ارکان اور آداب | اس کے ارکان صرف دو ہیں۔ ایک وقت جمعہ،

۱۔ القصر کعب مصدر من باب كرم لازم، والقصر بالفتح متعدٍ من باب نصر، وكذا القصور من باب نصر متعدٍ ويلزم۔ انظر الصحاح والقاموس وغيرهما۔ كذا في المعارف (ج ۴ ص ۳۶۲) ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۱ ص ۲۸۶) کتاب الجمعة، فصل في ايجاز الخطبة واطالة الصلوة ۱۲ م

۳۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۶) ۱۲ م

۴۔ دیکھئے جواہر الفقه (ج ۱ ص ۳۵۰ و ۳۵۱ و ۳۶۶ و ۳۶۷) ۱۲ م عہ شرح باب از مرتب ۱۲

دوسرا مطلق ذکر اللہ۔

اور اس کے آداب و سنن سولہ ہیں :-

ایک؛ طہارت، اسی لئے بلا وضو خطبہ پڑھنا مکروہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ناجائز ہے
دوسرے؛ کھڑے ہو کر خطبہ پڑھنا، بیٹھ کر پڑھنا مکروہ ہے (عالمگیری و بحر الرائق)
تیسرے؛ قوم کی طرف متوجہ ہو کر خطبہ پڑھنا، چنانچہ قبلہ کی طرف منہ کر کے یا کسی
دوسری جانب کھڑے ہو کر پڑھنا مکروہ ہے (عالمگیری، بحر)
چوتھے؛ خطبہ سے پہلے آہستہ سے اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھنا،
(علی قول ابی یوسف - کذا فی البحر)

پانچویں؛ خطبہ کو بلند آواز سے پڑھنا، تاکہ لوگ سُن لیں، اس لئے اگر آہستہ پڑھ لیا تو
اگرچہ فرض ادا ہو گیا مگر کراہت رہی (بحر، عالمگیری)
چھٹے؛ یہ کہ خطبہ کو مختصر پڑھنا جو دس چیزوں پر مشتمل ہو؛

اول حمد سے شروع کرنا، دوم اللہ تعالیٰ کی ثنا کرنا، سوم مشہدین پڑھنا،
چہارم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنا، پنجم وعظ و نصیحت کے
کلمات کہنا، ششم کوئی آیت قرآن مجید کی پڑھنا، ہفتم دونوں خطبوں کے
درمیان تھوڑا سا بیٹھنا، ہشتم دوسرے خطبہ میں دوبارہ حمد، ثنا اور درود
پڑھنا، نہم تمام مسلمان مرد و عورت کیلئے دعا مانگنا، دہم دونوں خطبوں
کو مختصر کرنا، اس طرح کہ طوال مفصل کی سورتوں سے نہ بڑھے۔

یہ کل پندرہ آداب و سنن ہو گئے۔ (بحر الرائق و عالمگیری)

سولہویں؛ خطبہ جمعہ و عیدین کا عربی میں ہونا، اور اس کے خلاف دوسری

۱۔ ویتحب ان یكون الجہر فی الثانیة دون الاولى، المعارف (ج ۲ ص ۳۶۴) ۱۲م

۲۔ ویشترط عند الشافعی اربعۃ امور؛ الحمد والصلاة والوصیۃ بتقوی اللہ وآیۃ
من القرآن۔ اما فی الخطبتین جمیعاً اوفی اھدھما قولان فی شرح المہذب ۷ کذا

فی المعارف (ج ۲ ص ۳۶۴) باب ما جاء فی التشرارۃ علی المنبر ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۲ ص ۱۴۷ و ۱۴۸) باب صلاة الجمعة ۱۲م

زبانوں میں پڑھنا بدعت ہے (مصطفیٰ شرح مؤطا للشاہ ولی اللہ، و کتاب الاذکار للنووی، و در مختار شروط الصلاة، شرح الاحیاء للزبیدی)

پھر عربی میں خطبہ جمعہ پڑھ کر اس کا ترجمہ ملکی زبان میں قبل از نماز سنانا بدعت ہے جس سے بچنا ضروری ہے، البتہ نماز کے بعد ترجمہ سنائے تو مضائقہ نہیں بلکہ بہتر ہے، البتہ خطبہ عیدین وغیرہ میں خطبہ کے فوراً بعد ہی ترجمہ سنایا جاسکتا ہے اس لئے کہ اس میں نماز خطبہ سے پہلے ہوتی ہے، پھر اس میں بھی بہتر یہ ہے کہ منبر سے علیحدہ ہو کر ترجمہ سنائے تاکہ امتیاز ہو جائے۔

خطبہ جمعہ و عیدین میں فرق | خطبہ جمعہ و عیدین و نکاح وغیرہ اس بات میں قول مختار کے موافق سب شریک ہیں کہ جب خطیب خطبہ دے

تو سلام و کلام یہاں تک کہ ذکر و تسبیح وغیرہ سب ناجائز ہو جاتے ہیں اور چپ بیٹھنا اور خطبہ سننا ضروری ہو جاتا ہے۔

لیکن چند امور میں خطبہ جمعہ و عیدین میں فرق ہے چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں :-

”بیان الفرق (بین خطبة الجمعة والعیدین) وهو انها (الخطبة)

فیہما (العیدین) سنة لا شرط وانها بعد هما لا قبلها بخلاف الجمعة، قال فی البحر حتی لو لم یخطب اصلاً صم و اساء لترك السنة، ولو قدّمها

لہ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کبھی اس کے خلاف ثابت نہیں ہوا اور نہ ہی آپ کے بعد صحابہ کرام سے

کبھی غیر عربی میں خطبہ پڑھنے کا ثبوت ملتا ہے حالانکہ ان میں سے بہت سے افراد عجمی زبانوں سے واقف تھے،

اس مسئلہ کی مزید تفصیل کیلئے دیکھئے ”الرسالۃ العجمیۃ فی عربیۃ خطبۃ العروۃ“ مؤلفہ حضرت مفتی اعظم رحمۃ اللہ علیہ،

یہ رسالہ جواہر الفقہ جلد اول کا جز بن کر شائع ہو چکا ہے۔ ۱۲ مرتب

۲۔ پھر بعض حضرات کے نزدیک جو علاقہ قہراً و غلبہ فتح کیا گیا ہو وہاں امام کیلئے تلوار یا کمان یا عصا ہاتھ میں

لیکر خطبہ دینا مسنون ہے جیسے مکہ مکرمہ، اور جو علاقہ صلحاً فتح کیا گیا ہو وہاں تلوار وغیرہ لیکر خطبہ دینے کا استحباب

نہیں جیسے مدینہ۔ پھر بعض حضرات نے تلوار وغیرہ لیکر خطبہ دینے کو مطلقاً مکروہ کہا ہے۔ وراجع لہا البحر و

الطحاوی علی المراقی (ص ۲۸۰)

پھر شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک مسنون یہ ہے کہ جب خطبہ دینے کیلئے منبر پر چڑھے تو قوم کو سلام کہے جبکہ حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک

مسنون نہیں۔ اسکی تفصیل کیلئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۶ ص ۲۲۱) کتاب الحجۃ، باب یتقبل الامام القوم و استقبال الناس

على الصلاة صحت واساء ولا تعداد الصلوة ۛ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ فِي اسْتِقْبَالِ الْإِمَامِ إِذَا خَطَبَ

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا استوى على المنبر استقبلناه
بوجوهنا ۛ حدیث باب سے ثابت ہوتا ہے کہ خطبہ کے وقت تمام قوم کو امام کی طرف منہ
کر کے بیٹھنا افضل ہے۔ امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور دوسرے ائمہ کا اصل مسلک بھی یہی ہے
لیکن ہمارے زمانے میں متاخرین فقہاء نے اس کو رائج قرار دیا ہے کہ استماع خطبہ استقبال قبلہ
کے ساتھ ہونا چاہئے لائنہ لو استقبلوا الامام لوقع المحرج في تسوية الصفوف
بعد فراغ الامام عن الخطبة عند اقامة الجماعة كما في "البحر" عن
"التجنيس" ۛ

معلوم ہوا کہ حضرات فقہاء کرام کے نزدیک تسویہ صفوف جو واجب ہے اس کے اہتمام
کے پیش نظر امام کی طرف متوجہ ہونے کو ترک کر دیا گیا۔

البتہ حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں "لیس المراد بذلك استقبال عين الامام بل
استقبال جهته لما يلزم على الاول من التحلق قبل الجمعة المنهى عنه
بحديث آخر" یعنی حدیث باب میں استقبال سے مراد استقبال جہت امام (جہت
قبلہ) ہے نہ کہ عین امام کی طرف متوجہ ہونا اس لئے کہ اگر عین امام کی طرف متوجہ ہونا مراد
ہو تو اس سے تحلق (حلقہ بنانا) قبل الجمعہ لازم آئے گا جس کی حدیث میں ممانعت آئی ہے۔
"نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" عن التحلق قبل الصلاة يوم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

الجمعة ۛ وألّا أعلم

۱۔ جواہر الفتنہ (ج ۱ ص ۲۶۵) بحوالہ شامی باب العیدین (ج ۱ ص ۵۵۰) ۱۲ م

۲۔ انظر للتفصيل "المعارف" (ج ۴ ص ۳۶۴ تا ۳۶۶) ۱۲ م

۳۔ النکوک الدرری (ج ۱ ص ۲۰۱ و ۲۰۲) ۱۲ م

۴۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۵۴) باب التحلق يوم الجمعة قبل الصلاة ۱۲ م

عہ شرح باب از مرتب ۱۲

بَابُ فِي السَّكْعَتَيْنِ إِذَا جَاءَ الرَّجُلُ الْإِمَامُ يُخْطَبُ

”بينما النبی صلی اللہ علیہ وسلم یخطب یوم الجمعة اذا جاء رجل فقال

النبی صلی اللہ علیہ وسلم : اُصَلِّتَ ؟ قَالَ : لَا ، قَالَ : فَقَدْ فَارَكَمَ “

اس حدیث کی بنا پر شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے کہ جمعہ کے دوران آیۃ الاحطیہ کے دوران ہی تحیۃ المسجد پڑھ لے تو یہ مستحب ہے۔ اس کے برخلاف امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور فقہار کوفہ یہ کہتے ہیں کہ خطبہ جمعہ کے دوران کسی قسم کا کلام یا نماز جائز نہیں ہے، جمہور صحابہ و تابعین کا بھی یہی مسلک ہے۔

حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں :

① آیت قرآنی ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا“ اس کے بارے

میں بحث پیچھے گزر چکی ہے کہ خطبہ جمعہ بھی اس حکم میں شامل ہے بلکہ شافعیہ تو اس آیت کو صرف خطبہ جمعہ ہی کے ساتھ مخصوص مانتے ہیں، البتہ ہم نے یہ بات ثابت کی تھی کہ آیت کا نزول نماز کے بارے میں ہوا ہے لیکن اس کے عموم میں خطبہ بھی شامل ہے۔

② اگلے باب میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت آرہی ہے ”أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ قَالَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ ”أَنْصِتْ“ فَقَدْ لَغَا“ اس

میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ کے دوران امر بالمعروف سے بھی منع فرمایا ہے حالانکہ امر بالمعروف فرض ہے اور تحیۃ المسجد مستحب ہے لہذا تحیۃ المسجد بطریق اولیٰ ممنوع ہوگی۔

③ مسند احمد میں حضرت نبیشہ ہذلیؓ کی روایت ہے وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل

۱۔ دہم مروی عن عمر بن عثمانؓ وعلیؓ لکھا ذکرہ النووی فی شرح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷) وحکاه عن الیث والثوری

وحکاه ابن قدامۃ فی المغنی (ج ۱ ص ۱۶۵) عن شریح وابن سیرین والغنی وقادة ایضاً حکا حکا الثانی (ای ما

ذهب الیہ الشافعی واحمد) عن الحسن وابن عیینہ ومکحول واسحاق وابی ثور وابن المنذر ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ سورۃ اغراف جزرہ ۹ آیت ۲۴، ۱۲ مرتب

۳۔ باب ماجاء فی کراہیۃ الکلام والامام یخطب، ترمذی (ج ۱ ص ۹۴) ۱۲ م

۴۔ انظر مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۷۱) باب حقوق الجمعة من الغسل والطیب ونحو ذلک ۱۲ مرتب عفی عنہ

کرتے ہیں "ان المسلم اذا اغتسل يوم الجمعة ثم اقبل الى المسجد لا يؤذى احداً، فان لم يجد الامام خرج، صلى ما بدا له، وان وجد الامام قد خرج جلس فاستمع وانصت حتى يقضى الإمام جمعة الہم" اس حدیث میں صراحت بتا دیا گیا ہے کہ نماز اسی وقت مشروع ہے جبکہ امام خطبہ کے لئے نہ نکلا ہو اور اگر امام نکل چکا ہو تو خاموش بیٹھنا چاہئے۔ علامہ بیہقی "مجمع الزوائد" میں اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں "رواہ احمد و رجالہ رجال الصحیح خلا شیعہ احمد و ہوثقہ" البتہ اس روایت پر علامہ منذریؒ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ عطاء خراسانی کا سماع حضرت نبیشہ سے نہیں ہے بلکہ لیکن اس اعتراض کا حاصل زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ محدثین کے درمیان اس حدیث کی تصحیح میں اختلاف ہے اور ایسی صورت میں حدیث قابل استدلال ہوتی ہے۔

(۴) معجم طبرانی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مرفوعاً مروی ہے "قال سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول اذا دخل احدکم المسجد والامام علی المنبر فلا صلاة ولا کلام حتی یصرخ الامام" اس حدیث کی سند اگرچہ ضعیف ہے، لیکن متعدد و قرائن اس کے مؤید ہیں۔ اول تو اس بنا پر کہ مصنف ابی ثیبہؒ میں حضرت ابن عمرؓ کا اپنا مسلک اسی کے مطابق مروی ہے، دوسرے اس لئے کہ علامہ نوویؒ کے اعتراضات کے مطابق

۱۔ فقال: وعطالم لسمع من نبیثة فی ما علم، الترغیب والترہیب (ج ۱ ص ۲۸۷، رقم ۸) کتاب الحجۃ، الترغیب فی صلاۃ الحجۃ والسعی الیہا وما جاز فی فضل یومہا وساعتہا ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۸۴) باب فممن یدخل المسجد والامام یخطب ۱۲ مرتب

۳۔ علامہ بیہقی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں، رواہ الطبرانی فی الکبیر وفیہ ایوب بن نہیک وہو متروک ضعفہ جماعة و ذکرہ ابن حبان فی الثقات وقال نخطی، کذا فی الزوائد للبیہقی (ج ۲ ص ۱۸۴) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۴۔ (ج ۲ ص ۱۲۴) باب فی الکلام اذا صعد المنبر وخطب، عن ابن عباس و ابن عمر انہما کاناکرھان الصلاۃ والکلام یوم الحجۃ بعد خروج الامام۔ عن ابن عمر انہ کان یصلی یوم الحجۃ فاذا خرج الامام لم یصل ۱۲ رشید اشرف غفر اللہ لہ۔

۵۔ دیکھئے شرح صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷) فصل من دخل المسجد والامام یخطب او خرج للخطبة فلیصل رکعتین الہم ۱۲ مرتب عفی عنہ

حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کا مسلک بھی یہی تھا کہ وہ خروج امام کے بعد نماز یا کلام کو جائز نہیں سمجھتے تھے اور یہی مسلک بعض دوسرے صحابہؓ و تابعینؓ سے بھی مروی ہے اور یہ اصول کئی مرتبہ گزر چکا ہے کہ حدیث ضعیف اگر مؤید بالتعامل ہو تو قابل استدلال ہوتی ہے۔

(۵) حدیث باب کے واقعہ کے سوا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہیں یہ ثابت نہیں کہ آپؐ نے خطبہ کے دوران آنے والے کسی شخص کو نماز پڑھنے کیلئے کہا ہو۔ مثلاً استقار کی حدیث میں جو اعرابی قحط کی شکایت لیکر آئے تھے پھر ایک ہفتہ کے بعد دوبارہ سیلاب کی شکایت لیکر آئے وہ دونوں واقعات میں خطبہ کے دوران پہنچے تھے لیکن آپؐ نے ان کو نماز کا حکم نہیں دیا، نیز ایک شخص خطبہ کے دوران تخطی رقاب کرتا ہوا جا رہا تھا، آپؐ نے اس سے فرمایا ”اجلس فقد اذیت“ نیز ابو داؤد میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا واقعہ مذکور ہے ”عن جابر قال لما استوی رسول الله صلى الله عليه وسلم (أي جلس مستويا على المنبر) يوم الجمعة قال: اجلسوا، فسمع ذلك ابن مسعود فجلس على باب المسجد فلما رآه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال تعال يا عبد الله بن مسعود“ یہاں بھی آپؐ نے

لہ کما نقلنا آنفاً عن ابن عباسؓ وابن عمرؓ ۱۲ مرتب

۱۵ عن مسعود بن المسيب قال خرج الامام يقطع الصلاة وكلامه يقطع الكلام، انظر المصنف لابن ابی شيبة

(ج ۲ ص ۱۲۴ و ۱۲۵) فی الکلام اذا صعد المنبر وخطب ۱۲ مرتب

۱۶ انس بن مالک یذکر ان رجلاً دخل يوم الجمعة من باب كان وجاه المنبر ورسول الله صلى الله عليه وسلم قام

يخطب فاستقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله! هلكت الاموال وانقطعت السبل فارجع

الله ان يغيثنا قال فرجع رسول الله صلى الله عليه وسلم يديه فقال: اللهم اسقنا — الى ان قال الراوى —

ثم امطرت قال فوالله ما رأينا الشمس سبثاً ثم دخل رجل من ذلك الباب في الجمعة المقبلة، ورسول الله

صلى الله عليه وسلم قائم يخطب فاستقبله قائماً فقال يا رسول الله هلكت الاموال وانقطعت السبل فارجع

الله ان يسكبها الخ صحيح بخاری (ج ۱ ص ۱۳۷) ابواب الاستقار، باب الاستقار فی المسجد الجامع ۱۲ مرتب

۱۷ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۰۷) باب انتهى عن تخطي رقاب الناس والامام على المنبر يوم الجمعة، وكنن ابی داؤد

(ج ۱ ص ۱۵۹) باب تخطي رقاب الناس يوم الجمعة ۱۲ مرتب عفا الله عنه

هه (ج ۱ ص ۱۵۶) باب الامام يكلم الرجل في خطبته ۱۲ مرتب

ان کو نماز کا حکم نہیں دیا۔ نیز حضرت عمرؓ کے خطبہ کے دوران حضرت عثمانؓ تشریف لائے تو حضرت عمرؓ نے ان کو دیر سے آنے اور غسل نہ کرنے پر تنبیہ فرمائی لیکن نماز کا حکم نہیں دیا یہ تمام واقعات اس پر دلالت کرتے ہیں کہ خطبہ کے دوران نماز کا حکم نہیں تھا۔

جہاں تک حدیث باب کے واقعہ کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ خطبہ سے پہلے کا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ جمعہ کے خطبہ کیلئے منبر پر تشریف فرما تھے لیکن ابھی خطبہ شروع نہیں فرمایا تھا کہ اتنے میں ایک صاحب جن کا نام سلیم بن بدیر الغطفانی تھا، انتہائی بوسیدہ کپڑے پہنے ہوئے مسجد میں داخل ہوئے آپ نے ان کے فقر و فاقہ کی کیفیت کو دیکھ کر یہ مناسب سمجھا کہ تمام صحابہ ان کی حالت کو اچھی طرح دیکھ لیں اس لئے انہیں کھڑا کر کے نماز کا حکم دیا اور جتنی دیر انہوں نے نماز پڑھی اتنی دیر آپ خاموش رہے اور خطبہ شروع نہیں فرمایا، بعد میں آپ نے صحابہ کرام کو ان پر صدقہ کرنے کی ترغیب دی، چنانچہ اس موقع پر صحابہ کرام نے انہیں خوب صدقہ دیا اس سے واضح ہوا کہ یہ اول تو ایک خصوصی واقعہ تھا جس کو عمومی قواعد کلیہ کے خلاف پیش نہیں کیا جاسکتا۔ دوسرے یہ کہ حضرت سلیمؓ کے آنے کے وقت آپ نے خطبہ شروع نہیں فرمایا تھا جس کی دلیل یہ ہے کہ صحیح مسلم کی ایک روایت

۱۔ حضرت عثمانؓ کا واقعہ پیچھے ”باب ما جاز فی الاغتسال فی یوم الجمعۃ“ کے تحت بحوالہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸) کتاب الجمعۃ ”گذر چکا ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ چنانچہ حضرت جابرؓ کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم : صلیت ؟ قال : لا“ قال قم فارکح ، سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۰۸) باب مخاطبۃ الامام رعیتہ و ہو علی المنبر ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ چنانچہ محمد بن قیسؓ فرماتے ہیں ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم حیث امرہ ان یصلی الرکعتین امسک عن الخطبۃ حتی فرغ من رکعتیہ الخ“ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۱۰) فی الرجل یحیی یوم الجمعۃ والامام یخطب ۱۱ صلی رکتین۔ علامہ زلیعیؒ نصب الراية (ج ۲ ص ۲۰۲، باب صلاة الجمعة) میں لکھتے ہیں ”وقد یؤوب

النسائی فی سننہ الکبریٰ علی حدیث سلیمؓ باب الصلاة قبل الخطبة ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

۴۔ چنانچہ ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”وحت (النبی صلی اللہ علیہ وسلم) الناس علی الصدقة فالقوا شایہم الخ“ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۰۸) باب حث الامام علی الصدقة یوم الجمعۃ فی خطبۃ ۱۲ مرتب

۵۔ (ج ۱ ص ۲۸۷) کتاب الجمعۃ ۱۲ مرتب

میں یہ الفاظ مروی ہیں ”جاء سلیک الغطفانی فیوم الجمعة ورسول الله صلى الله عليه وسلم قاعد علی المنبر“ اور یہ معلوم ہے کہ آپ ہمیشہ کھڑے ہو کر خطبہ دیا کرتے تھے لہذا بیٹھنے کا مطلب یہی ہے کہ آپ نے ابھی خطبہ شروع نہیں فرمایا تھا۔ اور

لہ عن ابی عبیدہ عن کعب بن عجرۃ قال دخل المسجد وعبدالرحمن ابن ام الحکم یخطب قاعدًا فقتال :
انظروا الی ہذا یخطب قاعدًا وقد قال اللہ عز وجل ” واذاروا تجارة اولہوا لفسدوا ایہا وترکوک
قائمًا “ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۰۷) قیام الامام فی الخطبۃ ۔

عن ابن عمر قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یخطب قائمًا ثم یقعد ثم یقوم کما تفعلون الآن ،
صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲۵) باب الخطبۃ قائمًا ۔

لہ قال الحافظ فی الفتح (ج ۲ ص ۲۲۹) واجیب بان القعود علی المنبر لا یخص بالابتداء بل یحمل ان ین
الخطبتین ایضًا ، وتعقب البدر العینی فی العمدة فقال : والاصل ابتداء القعود فی الخطبتین مکمل فلا یحکم بہ علی
الاصل علی ان امرہ صلی اللہ علیہ وسلم ایاہ بان یصلی رکعتین وسوالہ ایاہ ” بل صلیت “ وامرہ للناس بالصدقة
قد یضیق عن القعود بین الخطبتین ، ہذا لم یخص ما فی معارف السنن (ج ۲ ص ۲۷۰ و ۲۷۱)

لیکن اس جواب (کہ یہ صلاۃ وکلام قبل الشروع فی الخطبۃ تھا) پر سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۵ رقم ۶، باب
فی الركعتین اذا جاء الرجل والامام یخطب ھیں حضرت انسؓ کی روایت سے اشکال ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں
” دخل رجل من قیس ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یخطب فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم قم فارکع رکعتین وامسک
عن الخطبۃ حتی فرغ من صلوۃ “ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ جب حضرت سلیکؓ آئے اس وقت خطبہ
شروع ہو چکا تھا اور جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو نماز پڑھنے کا حکم دیا اس وقت آپ خطبہ سو رکعے
حضرت کشمیری نور اللہ مرقدہ نے مسلم کی روایت قعود اور دارقطنی کی اس روایت میں اس طرح تطبیق
دی ہو ” بانہ صلی اللہ علیہ وسلم کان قعد علی المنبر وکان یقوم فیشرع فجاء سلیک فآخر الخطبۃ وامسک عنہا ،
وہذا الجمع غیر جمید ، قال الرازم (ای الشیخ البیہقی) فالتاویل فی قولہ وکان یخطب بانہ یکاد یخطب وکان علی
شرف الشروع فیہا (ہذا) اقرب من تاویلہم القعود علی الجلسۃ الخفیۃ بین الخطبتین کما لا یخفی ، واللہ اعلم ، وعلی
کل حال ہذہ سورۃ الجمع ولکن ان تجعلہ جوابین کما تقدم آنفاً ، کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۲۷۱)

مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۱۰، باب فی الرجل یحیی یوم الجمع والامام یخطب یصلی رکعتین) میں محمد بن قیس
کی روایت میں ” امسک عن الخطبۃ حتی فرغ من رکعتیہ کے الفاظ کے ساتھ ”ثم عاد الی خطبۃ“ (باقی بر صفحہ آئندہ)

یہ بات کہ حضرت سلیمانؑ بہت بوسیدہ حالت میں تھے ترندہ میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے ثابت ہے جس میں وہ فرماتے ہیں ”أَنَّ رَجُلًا جَاءَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فِي هَيْئَةٍ بَدَأَ (اسی ہدیۃ تدل علی الفقر)“ اور یہ بات کہ آپؐ ان کی نماز کے دوران خطبہ سے لے کے رہے دارقطنی کی روایت سے ثابت ہے۔

پھر اس روایت سے تحیۃ المسجد پر استدلال بھی مشکل ہے اول تو اس لئے کہ ”قَدْ فَارَكَمَ“ کے ظاہر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت سلیمانؑ آکر بیٹھ چکے تھے پھر آپؐ نے ان کو کھڑا کیا، اور ظاہر ہے کہ بیٹھنے کے بعد تحیۃ المسجد فوت ہو جاتی ہے۔ دوسرے ابن ماجہ کی روایت میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا ”أَصَلَّيْتَ رَكْعَتَيْنِ قَبْلَ أَنْ تَجِئَ؟“ انہوں نے فرمایا ”لا“ اس پر آپؐ نے فرمایا ”فَصَلِّ رَكْعَتَيْنِ“ اس کے صاف واضح ہے کہ آپؐ نے ان کو تحیۃ المسجد کا حکم نہیں دیا تھا بلکہ سنن قبلہ کا حکم دیا تھا، بہر حال یہ ایک مخصوص واقعہ تھا جس سے یہ عمومی حکم مستفیض کرنا غلط ہے کہ خطبہ کے دوران ہمیشہ تحیۃ المسجد پڑھنا مستحب ہے۔ ہماری مذکورہ بالا تشریح سے حضرت سلیمانؑ کے واقعہ کا تو جواب ہو جاتا ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کا جملہ بھی مروی ہے اس کا مطلب بھی یوں بیان کیا جاسکتا ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان قد علی المنبر وکاد ان یقوم فیشرع فجاء سلیمانؑ فاخر الخبطة وامسک عنہا حتی فرغ ہومن رکعتیہ ثم نادى الشرع فی خطبتہ“ ۱۲ رشید اشرف وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المطہرۃ۔

۱۰ (ج ۱ ص ۹۳) باب فی الرکعتین اذا جاز الرجل والامام یخطب، نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۰۸) باب حث الامام علی الصدقة یوم الجمعة فی خطبتہ ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۱ (ج ۲ ص ۱۵ رقم ۹) باب فی الرکعتین اذا جاز الرجل والامام یخطب، روایت کے الفاظ ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں ۱۲ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷) کتاب الجمعة ۱۲ مرتب

۱۳ بلکہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷) کتاب الجمعة کی ایک روایت میں اس کی تصریح ہے ”نقعد سلیمان قبل ان یصلی فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم اركعت رکعتین؟ قال لا، قال قم فارکعہما“ ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۱۴ (ص ۷۸) باب ما جاز فین دخول المسجد والامام یخطب ۱۲ مرتب

۱۵ جس کا خلاصہ یہ ہے (۱) جب تک حضرت سلیمانؑ نماز پڑھتے رہے اتنی دیر تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خاموش رہے کما فی روایۃ المصنف لابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۱۰) فی الرجل یحیی یوم الجمعة الخ

(بھی بڑھاتا ہے)

البتہ اس مسئلہ میں شافعیہ اور حنابلہ کی ایک قوی دلیل صحیحین میں حضرت جابر بن عبد اللہ کی ایک قولی روایت ہے " قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو یخطب : اذا جاء احدکم والامام یخطب او قد خرج فلیصل رکعتین (اللفظ للبخاری) یہ حدیث قولی ہے اور اس میں حضرت سلیم کے واقعہ کی کوئی تخصیص نہیں بلکہ اس میں عمومی حکم دیا گیا ہے۔

اس کے جواب میں بعض حضرات نے تو یہ کہا ہے کہ یہ روایت شعبہ کا تفرد ہے اور عمر و ابن دینار سے مذکورہ الفاظ کے ساتھ اس روایت کو نقل کرنے میں انہیں وہم ہو گیا ہے، اصل میں یہ حضرت سلیم ہی کا واقعہ تھا جسے انہوں نے غلطی سے قولی حدیث بنا دیا، امام دارقطنی نے "کتاب التتبع علی الصحیحین" کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے جس میں صحیحین کی

درود اور دارقطنی (ج ۲ ص ۱۵، رقم ۹) باب فی الرکعتین اذا جاز الرجل الخ " اور اس خاموشی پر خطبہ کے احکام جاری نہ ہوں گے (۲) یہ واقعہ خطبہ شروع کرنے سے پہلے پیش آیا تھا کما یفہم من روایۃ مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷) " جارسلک الغطفانی یوم الجمعۃ و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قاعد علی المنبر (۳) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد ان کی غربت و افلاس کو صحابہ کے سامنے ظاہر کرنا تھا تاکہ ان کی مدد کی جائے اور اس کے اظہار کا سب سے بہتر ذریعہ نماز ہی تھی (۴) یہ واقعہ " واقعہ حال لا عموم لہا " کی قبیل سے ہے جو قواعد کلیہ کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔

مذکورہ چاروں جوابات کی تفصیل ہم بھیجے ذکر کر چکے ہیں۔

(۵) ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ یہ واقعہ اس وقت کا ہے جب کلام فی الصلوٰۃ کی اجازت تھی اور چونکہ خطبہ صلوٰۃ کے درجہ میں ہے اس لئے اس میں بھی اس وقت کلام اور صلوٰۃ جائز تھے، وانظر تفصیل ہذا الجواب " التعلیق الحسن علی آثار السنن (ص ۲۴۹) باب التفتل حین یخطب الامام ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

۱۵ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۵۶) کتاب التہجد باب ما جاز فی التطوع مثنی مثنی، بخاری کی روایت میں حضرت سلیم کے واقعہ کا کوئی تذکرہ نہیں، البتہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷ کتاب الجمعۃ) میں حضرت سلیم کے واقعہ میں یہ الفاظ " مروی میں " فقال (ای النبی صلی اللہ علیہ وسلم) لہ یا سلیم تم فارک رکعتین وتجاوز فیہما ثم قال اذا جاز احدکم یوم الجمعۃ والامام یخطب فلیرک رکعتین ولیتجاوز فیہما ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۱۶ جبکہ ابن جریج، ابن عیینہ، حماد بن زید، ایوب، ورقار اور حبیب بن یحییٰ اس کو عمر و بن دینار ہی سے قولی حدیث سے

متکلم فیہ روایات کو جمع کیا ہے اور یہ روایت بھی اسی میں شامل ہے لیکن حافظ ابن حجر نے
 ہدی الساری مقدمہ فتح الباری میں امام دارقطنی پر مدلل رد کیا ہے اور ان کے ایک ایک اعتراض
 کا مفصل جواب دیا ہے اور اس ضمن میں اس حدیث پر بھی امام دارقطنی کے اعتراض کا کافی جواب
 دیا ہے چنانچہ اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ صحیحین میں کوئی روایت ضعیف نہیں اور ان کی تمام
 احادیث صحیح ہیں لہذا حضرت جابرؓ کی حدیث قولی کے بارے میں حنفیہ کا مذکورہ بالا جواب کسی
 طرح درست نہیں اور ہو بھی کس طرح سکتا ہے جبکہ شعبہ امیر المؤمنین فی الحدیث ہیں اور ان کی طرف
 بلا دلیل وہم کو منسوب نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا اس حدیث کی صحت پر شک درست نہیں، پھر
 خاص طور سے جبکہ حافظ ابن حجر نے شعبہ کا ایک متابع بھی ذکر کیا ہے۔

لہذا اس حدیث کا صحیح جواب یہ ہے کہ یہ آیت قرآنی ”وَإِذَا قُضِيَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا
 لَهُ وَأَنصِتُوا“ اور ان احادیث کے معارض ہے جو حنفیہ نے اپنے استدلال میں ذکر کی ہیں،
 (اور جن کو ہم پیچھے نقل کر چکے ہیں) اب اگر تطبیق کا طریق اختیار کیا جائے تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ ”و
 الامام یخطب“ سے مراد ”یسید الامام ان یخطب“ یا ”کاد الامام ان
 یخطب“ ہو اور اگر ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تو روایات نہیں کئی وجوہ سے راجح ہیں۔

روایات نہی کی وجوہ ترجیح ایک، اس بنا پر کہ محرم اور بیح میں تعارض کے وقت
 محرم کو ترجیح ہوتی ہے۔ دوسرے اس لئے کہ روایات
 نہی مؤید بالقرآن ہیں۔ تیسرے اس لئے کہ روایات نہی مؤید بالاصول الکلیہ ہیں۔

۱۔ ثم اجاب عنه الحافظ بمتابعت روح بن القاسم شعبۃ عند الدارقطنی فی سننہ۔ معارف السنن (ج ۲
 ص ۳۷۷ و ۳۷۸) چنانچہ امام دارقطنی نے یہ متابع اپنی سنن (ج ۲ ص ۱۵ رقم ۸) میں ”باب فی
 الرکعتین اذا جاز الرجل والامام یخطب“ کے تحت ذکر کیا ہے۔ حدیثنا محمد بن نوح الجندی ابوری
 حدیثنا الفضل بن العباس الصواف حدیثنا یحییٰ بن غیلان حدیثنا عبد اللہ بن بزیع عن روح بن
 القاسم وسفیان بن عیینہ عن عمرو بن دینار قال سمعت جابرًا یقول انہ اس سے معلوم ہوا کہ روح بن
 القاسم کے علاوہ سفیان بن عیینہ نے بھی شعبہ کی متابعت کی ہے۔ بلکہ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۲)،
 رقم ۳) ہی میں یہ روایت خود حضرت سلیمان بن عقیفانی سے مروی ہے اور اس کی سند میں نہ شعبہ کا
 واسطہ ہے اور نہ ہی عمرو بن دینار کا۔ ۱۲ مرتب غنی عنہ

چوتھے اس لئے کہ وہ مؤید متعامل الصحاۃ والتابعین ہیں۔ پانچویں یہ کہ ان پر عمل کرنے میں احتیاط زیادہ ہے کیونکہ تحیۃ المسجد کسی کے نزدیک بھی واجب نہیں لہذا اس کے ترک سے کسی کے نزدیک بھی گناہ کا احتمال نہیں جبکہ نہی عن الصلوۃ والکلام کی احادیث کو ترک کرنے سے گناہ کا اندیشہ ہے اس بنا پر حنفیہ نے احتیاط اس میں سمجھی کہ نہی کے دلائل پر عمل کیا جائے، یہی وجہ ہے کہ انہوں نے خطبہ کے وقت ترک صلاۃ کو اختیار کیا ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَلَاهِيَةِ الْكَلَامِ وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ

ائمہ اربعہ کے نزدیک اثنار خطبہ میں کلام جائز نہیں البتہ امام شافعیؒ کے قول جزیہ میں جواز ہے۔ اور جواز کے بارے میں ان کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں آپؐ سے کلام ثابت ہے۔

پھر حنفیہ کے نزدیک سامعین کو تو کلام کی اجازت نہیں البتہ امام کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ دینی ضرورت کے تحت تکلم کر سکتا ہے۔

پھر خطبہ کے وقت سلام اور چھینک کا جواب دینے کی بھی اجازت نہیں چنانچہ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ بھی اسی کے قائل ہیں۔ البتہ امام ابو یوسفؒ وغیرہ رد سلام اور تسمیت عاٹس کے قائل ہیں۔ ان کا استدلال اس بات سے ہے کہ رد سلام واجب اور تسمیت عاٹس کم از کم سنت مؤکدہ ہے لہذا ان کے

لہ کما ہو مروی عن عمر و عثمان و علیؓ، ذکرہ النووی فی شرح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷) نیز دوسری روایات و آثار کیلئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۱۱) من کان یقول اذا خطب الامام فلا یصل، اور شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۷۸ تا ۱۸۱) باب الرجل یدخل المسجد یوم الحجۃ والامام یخطب بل یبغی لہ ان یرکع ام لا؟ ۴ مرتب

۵ فتمسک الشافعی للجواز فی کتاب الام (ج ۱ ص ۱۸۰) وکذا فی مختصر المزنی علی ہامش "الام" (ج ۱ ص ۱۳۸) بان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کلم قتلۃ ابن ابی الحقیق فی الخطبۃ، وکلم سلیک الغطفانی حین لم یرکع، واستدل للشافعی فی شرح المہذب بحديث انسؓ فی السائل عن الساعة وبعده فی الاستسقاء، ثم ان لفظ الشافعی فی "الام" وان تکلم رجل والامام یخطب لم احب لہ ذلک ولم یکن علیہ الاعادة ثم ویدل علی کراهۃ الکلام والرخصۃ عند الضرورة واللہ اعلم، کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۳۸۲) ۱۲ مرتب

ترک کی اجازت نہ ہوگی۔

جمہور کا استدلال روایتِ باب سے ہے ”من قال يوم الجمعة والامام يخطب
”أنصت“ فقد لغا“ اس کے علاوہ امر بالانصات امر بالمعروف ہونے کی حیثیت سے
واجب ہونا چاہئے تھا جب اُسے بھی لغو قرار دیا گیا ہے تو ردِ سلام اور تشمیت عاطس کا بھی یہی
حکم ہوگا۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَلَامِ هَيْةِ التَّخَطِّي يَوْمَ الْجُمُعَةِ

من تخطى رقاب الناس يوم الجمعة اتخذ جسلاً الى جهنم
تخطی رقاب (یعنی گردنوں کو پھلانگ پھلانگ کر چلنا) کے مکروہ ہونے پر جمہور کا اتفاق ہے، پھر
بعض نے اس کو مکروہ تحریمی قرار دیا ہے اور بعض نے تنزیہی، قول اول راجح ہے۔ البتہ امام کیلئے
تخطی کی گنجائش تھی۔ پھر تخطی رقاب سے متعلقہ حدیث باب اگرچہ ضعیف ہے لیکن چونکہ تخطی کی
ترہیب میں اور اس سے استراذ کی ترغیب میں بہت سی احادیث وارد ہوئی ہیں اس لئے اس روایت
کو بھی ایک درجہ میں قوت حاصل ہو جاتی ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَلَامِ هَيْةِ الْإِحْتِبَاءِ وَالْإِمَامِ يَخْطُبُ

”نهی عن الجبوة يوم الجمعة والامام يخطب“ اعتبار عام حالات میں باتفاق

۱۔ اتخصيص يوم الجمعة قيل خرج الغالب لاختصاص الجمعة بكثرة الناس وقيل اتخصيص للتعظيم وقيل للتقييد
فلا يكره فيما عداه والثاني الاظهر وبرأكتفى بعضهم، معارف السنن (ج ۲ ص ۳۸۹ و ۳۹۰) ۲۔ مرتب عفا اللہ عنہ
۳۔ ويجوز ايضا لمن لم يجد فرجة الا تخطى صف او مغلين لتقصير القوم باخلاص الفرجة، معارف السنن (ج ۲ ص ۳۸۹) ۴۔ مرتب
۵۔ دیکھئے الترغيب والترهيب (ج ۱) کتاب الجمعة، باب الترغيب في صلاة الجمعة والسعي اليها وما جاز في فضل يومها
وساقتها (ص ۲۸۶ و ۲۸۷)، و باب الترهب من تخطي الرقاب يوم الجمعة (ص ۵۰۳ و ۵۰۴) ۶۔ مرتب عفا اللہ عنہ
۷۔ اس باب سے متعلقہ مزید تفصیل کیلئے ملاحظہ فرمائیے معارف السنن (ج ۲ ص ۳۸۹ تا ۳۹۱) ۸۔ مرتب

باب الترهب

۹۔ الجبوة بالضم والكسر معاً والجمع جبي بالضم والكسر، وتفسير الاحتباء ان يفيم الانسان رجليه الى بطنه ثوباً يجمعها مع ظهره
ويشده عليها وتكون اليثاء على الارض وقد يكون الاحتباء باليدين بدل الثوب كذا في النهاية والجمع، ولو وضع اليدين
في تلك الهيئة على الارض صار اقمار كما تقدم تفسير ذلك وحكم ذلك في الصلوة مفصلاً، كذا في معارف السنن (ج ۲ ص ۳۹۲) ۱۰۔

جائز ہے لیکن خطبہ جمعہ کے وقت مذکورہ حدیث باب سے اس کی کراہت معلوم ہوتی ہے۔ مگر اس پر ایک بڑا اشکال یہ ہے کہ ابو داؤد وغیرہ کی صحیح روایات سے ثابت ہے کہ صحابہ کرام کی ایک بڑی جماعت "اعتبار" جمعہ کے دن بھی مکروہ نہیں سمجھتی تھی، اب یہ بات تو بعید معلوم ہوتی ہے کہ صحابہ کی اتنی بڑی جماعت کو اس حدیث کا علم نہ ہو اس لئے بعض حضرات نے یہ فرمایا کہ حدیث میں نہیں کراہت تتریبی کے لئے ہے اور بعض نے فرمایا کہ نہیں کی علت نیند کا احتمال اور انتقاض طہارت کا اندیشہ ہے اور جہاں یہ علت نہ ہو وہاں جائز ہے۔

امام طحاوی نے ایک اور طریقہ سے تطبیق دی ہے وہ یہ کہ نہیں اس بات سے ہے کہ خطبہ شروع ہونے کے بعد انسان اعتبار کرے اور اگر پہلے سے محبتی ہو تو کچھ حرج نہیں جن صحابہ سے اعتبار منقول ہے وہ خطبہ سے پہلے ہی اعتبار کر لیتے تھے اس لئے وہ اس میں داخل نہیں تھے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ رَفْعِ الْيَدِ عَلَى الْمُنْبَرِ

سمعت عمار بن ربيعة وبشر بن مراد أن يخطب فرفع يديه في الدعاء فقال عمار: قبح الله هاتين اليدين القصيرتين لقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وما ين يد على أن يقول هكذا وأما هشيم بالسبابة: خطبة کے وقت رفع ایدی علی المنبر مکروہ ہے۔ شافعیہ اور مالکیہ وغیرہ

۱۔ بشرطیکہ کشف عورة کا خطرہ نہ ہو اور تکبر کی وجہ سے نہ ہو ۱۲ مرتب

۲۔ عن یعلی بن شداد بن اوس قال شهدت مع معاوية بیت المقدس فجمع بنا فظرت فاذا جل (ای اکثر من فی المسجد) صحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فرأيتهم محبتين والامام یخطب قال ابو داؤد وکان ابن عمر یجتبی والامام یخطب وانس بن مالک وشریح وصعصعة بن صا حان وسعيد بن المسيب وابراہیم النخعی ومکحول واسماعیل بن محمد بن سعد ونعيم بن سلامة قال (ای کل واحد) لا یاس بها، قال ابو داؤد ولم یبلغنی ان احدا کرہہا الا عبادة بن نسی حسن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۵۸) باب الاعتبار والامام یخطب ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

۳۔ و اجاب بعضهم بحمل حدیث النہی علی الضعف وقيل بالنسخ، کذا فی حاشیة الکوکب الدری (ج ۱ ص ۲۰۲ و ۲۰۳) ۱۲

۴۔ کذا نقل فی حاشیة الکوکب الدری (ج ۱ ص ۲۰۳) ۱۲ مرتب

۵۔ الحاصل ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یرفع یدیه لانی الدعاء ولا فی غیرہ الا انہ کان یشرع بسبابة عند کلمة التوحید، فهذا الرفع فی

کامسک بھی یہی ہے اگرچہ بعض مالکیہ وغیرہ نے اس کو جائز قرار دیا ہے ”لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم دفع ید یدہ فی خطبۃ الجمعة حین استسقی“ جمہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس واقعہ جزئیہ میں رفع یدی ایک عارض یعنی استسقاء کی وجہ سے تھا۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي أَذَانِ الْجُمُعَةِ

كان الاذان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم والى بكر وعمر اذا خرج الامام اقيمت الصلاة، فلما كان عثمان زاد النداء الثالث على النداءين. نداء ثالث سے مراد اذان خطبہ سے پہلے والی اذان ہے اس پر اتفاق ہے کہ یہ اذان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں نہیں تھی۔ پھر اس میں اختلاف ہے کہ اسے سب سے پہلے کس نے شروع کیا۔ حافظ ابن حجر نے تفسیر جویریہ سے نقل کیا ہے کہ اس کی ابتداء حضرت

۱۔ کما جارفی روایۃ البخاری ”ان رجلاً دخل یوم الجمعة من باب کان وجاہ المنبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قائم یخطب فاستقبل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قائماً فقال یا رسول اللہ! بکلت الاموال والنقطت السبل فادع اللہ ان ینتہا قال فرفع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یدیه ثم (ج ۱ ص ۱۳۷) باب الاستسقاء فی المسجد الجامع ۱۲ م دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۳۹۴) ۱۲ م

۲۔ سنی ثالثاً باعتبار کونہ مزیداً بعد الاذانین فی عہد النبوة وعہد الشیخین۔ الاول الاذان عند جلوس الامام علی المنبر والثنائی الاقامة، وسمیت الاقامة اذناً تغلیباً کما فی قولہ ”بین کل اذانین صلاة“ اولاً شراً کہما فی معنی الاعلام، ود بالجملة اذان عثمان اول فی الترتیب والوجود ولكنہ ثالث باعتبار ظهور شریعتہ باجتہاد عثمان علی محضر من الصحابة۔ ہذا ملخص ما فی العمدة والفتح کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۴۰۵ و ۴۰۶) رشید اشرف سیفی

۳۔ الزورار قیل حجر علی باب المسجد وقیل سوق بالمدينة وقیل دار، القول الاول جزم بہ ابن بطلال والثانی قالہ البخاری فی صحیحہ، قال المحافظ فی الفتح: والثالث هو المعتمد، وفي العمدة (ج ۳ ص ۲۹۱) ثلاثة اقوال فی تفسیرہا فاکمل سنی، ورجح التورثتی ما فی روایۃ ابن ماجہ (ص ۷۹)، باب ماجارفی الاذان یوم الجمعة۔ زاد الندر ثالثاً علی دار فی السوق یقال لہا الزورار ثم۔ مرتب، فقال ہی دار فی سوق المدينة لیقف المؤذنون علی سطحہا ولعل تسمیہا زورار لمیلہا عن عمارة البلد، یقال قوس زورار ای مائلۃ، واللہ اعلم۔ اھ حکاہ فی ”التعلیق الصبیح“ انظر معارف السنن

عمرؓ نے کی تھی لیکن حافظ نے اس روایت کو منقطع قرار دیا ہے۔ بعض حضرات نے اس کی نسبت حجاج اور زیادہ کی طرف کی ہے۔ لیکن بیشتر روایات اس کی تائید کرتی ہیں کہ اس کا آغاز حضرت عثمانؓ نے کیا ہے۔

پھر حضرت عثمانؓ کے اس عمل کو بدعت نہیں کہا جاسکتا اس لئے کہ یہ خلیفہ راشد کا اجتہاد ہے جسے اجماع صحابہؓ سے تقویت حاصل ہوئی۔ نیز علامہ شاطبیؒ نے ”الاعتصام“ میں لکھا ہے کہ ”خلفائے راشدین کا کوئی عمل بدعت نہیں ہو سکتا خواہ کتاب و سنت میں اس عمل کے بارے میں کوئی نص موجود نہ ہو“ چنانچہ جہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سنت کے اتباع کا حکم دیا ہے وہاں خلفائے راشدین کی سنت کو بھی واجب الاتباع قرار دیا ہے چنانچہ ارشاد ہے ”علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ“

۱۔ عن معاذ بن عمر امر مؤذنين ان يؤذنا للناس الجمعة خارجاً من المسجد حتى يسمع الناس و امر ان يؤذن بين يديه كما كان في عهد النبي صلى الله عليه وسلم و ابى بكر ثم قال عمر نحن ابتدعناه لكثرة المسلمين اه
فتح الباری (ج ۲ ص ۳۲۷ و ۳۲۸) باب الاذان يوم الجمعة ، ومثله في عمدة القاری (ج ۶ ص ۲۱۱) باب الاذان يوم الجمعة ۱۲ مرتب غفی عنه

۲۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۳۲۸) ۱۲ مرتب

۳۔ ذکر الفاہانی ان اول من احدث الاذان الاول بمكة الحجاج وبالبصرة زياد ، كذا في الفتح (ج ۲ ص ۳۲۷) باب الاذان يوم الجمعة ، ومثله في العمدة (ج ۶ ص ۲۱۱) باب الاذان الخ ۱۲ مرتب غفا اللہ عنہ
۴۔ چنانچہ حدیث باب کی تصریح کے مطابق بھی حضرت عثمانؓ ہی نے اس اذان کا سلسلہ شروع کرایا نیز دوسری روایات کیلئے دیکھئے مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص ۲۰۶) باب الاذان يوم الجمعة ۱۲ مرتب غفی عنہ
۵۔ علامہ علی بن عمیر القاری (ج ۶ ص ۲۱۱) باب الاذان يوم الجمعة میں فرماتے ہیں : قلت نعم هو الاذان اول في الوجود ولكنه ثالث باعتبار شرعيته باجتهاد عثمان وموافقة سائر الصحابة له بالسكوت وعدم الانكار فصار اجماعاً سكوتياً الخ ۱۲ رشید اشرف غفی عنہ

۶۔ (ج ۱ ص ۶۲) كذا في المعارف (ج ۴ ص ۳۹۸) ۱۲

۷۔ سنن ابن ماجہ (ص ۵) باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين ۱۲ مرتب

بَاب مَا جَاءَ فِي الْكَلَامِ بَعْدَ نَزُولِ الْإِمَامِ مِنَ الْمَنْبَرِ

”كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَكَلَّمُ بِالْحَاجَةِ إِذَا نَزَلَ عَنِ الْمَنْبَرِ“

خطبہ سے پہلے اور خطبہ کے بعد کلام جمہور کے نزدیک جائز ہے۔ چنانچہ امام مالک، امام شافعی، امام احمد، امام اسحاق، امام ابو یوسف اور امام محمدؒ کا یہی مسلک ہے، لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خطبہ کی ابتداء سے نماز کے اختتام تک کوئی سلام و کلام جائز نہیں ہے۔

جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے لیکن یہ حدیث ضعیف ہے چنانچہ خود امام ترمذیؒ فرماتے ہیں ”هَذَا حَدِيثٌ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ حَدِيثِ جَرِيرِ بْنِ حَازِمٍ“ پھر امام ترمذیؒ نے امام بخاریؒ کا قول بھی نقل کیا ہے کہ اس حدیث میں جریر بن حازم کو وہم ہو گیا ہے اصل میں حدیث یوں تھی ”اقِمْتِ الصَّلَاةَ فَاخْذُ رَجُلٌ بِيَدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَمَا زَالَ يَكْلِمُهُ حَتَّى نَعَسَ بَعْضُ الْقَوْمِ“ اور یہ نماز عشاء کا واقعہ تھا۔ جریر بن حازم کو وہم ہو گیا اور اسے نماز جمعہ کا واقعہ قرار دے دیا اور ایک جزئی واقعہ کے بجائے اسے ایک عام عادت کے طور پر نقل کر دیا۔ واللہ اعلم

بَابُ فِي الصَّلَاةِ قَبْلَ الْجُمُعَةِ وَبَعْدَهَا

عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ كَانَ يَصَلِّي بَعْدَ الْجُمُعَةِ رَكْعَتَيْنِ ”جَمْعُكَ

۱۔ امام ابو حنیفہؒ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی روایت مرفوعہ سے ہے: ”إِذَا دَخَلَ أَحَدُكُمُ الْمَسْجِدَ وَالْإِمَامُ عَلَى الْمَنْبَرِ فَلَا صَلَاةَ وَلَا كَلَامَ حَتَّى يَفْرَغَ الْإِمَامُ“ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۸۴) باب فَمِنْ يَدْخُلُ الْمَسْجِدَ وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ۔ اس روایت سے متعلق بحث ہم پیچھے ”باب فِي الرَّكْعَتَيْنِ إِذَا جَارَ الرَّجُلُ وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ“ کے تحت لکھ چکے ہیں ۱۲ مرتب ۲۔ ترمذی (ج ۱ ص ۹۴) باب مَا جَاءَ فِي الْكَلَامِ بَعْدَ نَزُولِ الْإِمَامِ الْح ۱۲ مرتب

۳۔ جیسا کہ مذکور فی المتن حدیث میں ”حَتَّى نَعَسَ بَعْضُ الْقَوْمِ“ کا جملہ بھی اس کی طرف اشارہ کر رہا ہے، نیز حجاج کی روایت میں ”اقِمْتِ الصَّلَاةَ صَلَاةَ الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ“ کی تصریح ہے، دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۲۲۴) باب الْإِمَامُ يَتَكَلَّمُ بَعْدَ مَا يَنْزِلُ مِنَ الْمَنْبَرِ ۱۲ مرتب غنی عنہ

۴۔ نیز امام ابو داؤد اپنی سنن (ج ۱ ص ۱۵۹) باب الْإِمَامُ يَتَكَلَّمُ بَعْدَ مَا يَنْزِلُ مِنَ الْمَنْبَرِ میں جریر کی حدیث کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”قَالَ ابُو دَاوُدَ: وَالحديث ليس بمعروف عن ثابت، هو مما تقدمه جرير بن حازم ۱۲ مرتب

سنن قبلیہ اور بعدیہ دونوں میں کلام ہے۔

جہاں تک سنن قبلیہ کا تعلق ہے، حنفیہ کے نزدیک جمعہ سے پہلے چار رکعات مسنون ہیں۔ اور اکثر ائمہ اسی کے قائل ہیں، البتہ شافعیہ کے نزدیک جمعہ سے پہلے دو رکعتیں مسنون ہیں کما فی الظہر عندہ، بہر حال جمعہ کی سنن قبلیہ کی سنیت کے تمام ائمہ قائل ہیں۔

البتہ علامہ ابن تیمیہؒ نے جمعہ کی سنن قبلیہ کا بالکل انکار کیا ہے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے جمعہ سے قبل کوئی نماز پڑھنا ثابت نہیں (اور صحابہ کرام سے جو سنن قبلیہ ثابت ہیں ان کو وہ مطلقاً نوافل پر محمول کرتے ہیں) بلکہ روایات میں آتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ کیلئے تشریف لاتے تو آپ کے آتے ہی خطبہ شروع ہو جاتا اور سنتیں پڑھنے کا کوئی موقع ہی نہیں ہوتا تھا اور سنن ظہر پر اس کو قیاس کرنا بھی درست نہیں کیونکہ سنن قیاس سے ثابت نہیں ہو سکتیں۔

لیکن علامہ ابن تیمیہؒ کا یہ دعویٰ درست نہیں اس لئے کہ جہاں تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے آتے ہی خطبہ کے شروع ہونے کا تعلق ہے اس میں یہ عین ممکن ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم گھر سے سنتیں پڑھ کر آتے ہوں۔ اس کے علاوہ بعض روایات سے سنن قبلیہ کا ثبوت ملتا ہے چنانچہ سنن ابن ماجہ میں حضرت ابن عباس کی روایت مروی ہے ”قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یرکم قبل الجمعة اربعاً لا یفصل فی شیء منہن“ یہ حدیث اگرچہ سنداً ضعیف ہے لیکن صحابہ کرام کے آثار اس کی تائید کرتے ہیں چنانچہ امام ترمذی نے اسی باب میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے بارے میں نقل کیا ہے ”انہ کان یصلی قبل الجمعة اربعاً و بعدھا اربعاً“

۱۔ مثلاً سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۲۰۵ کتاب الجمعة، باب الامام یجلس علی المنبر حتی یسرع المؤذن عن الاذان فیخطب) میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ ”قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا خرج یوم الجمعة فقعد علی المنبر، اذن بلال“ اس میں ”قعد علی المنبر“ پر فار داخل ہے جو ترتیب بلا تراخی کیلئے آتی ہے اس کی روشنی میں حدیث کا مفہوم یہی بنتا ہے کہ جب آپ مسجد تشریف لاتے تو فوراً ہی خطبہ کیلئے منبر پر تشریف فرما ہو جاتے ۲ مرتب

۲۔ (ص ۷۹)، باب ماجاء فی الصلوۃ قبل الجمعة ۱۲ م ۳۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۴۱۳) ۴۔ م

۵۔ حافظ زیلعیؒ نے معجم طبرانی اوسط کے حوالہ سے یہ روایت حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مرفوعاً نقل کی ہے ”قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی قبل الجمعة اربعاً و بعدھا اربعاً“ نیز معجم اوسط ہی کے حوالہ سے یہ فعلی روایت حضرت علیؓ سے بھی مرفوعاً نقل کی ہے بزیادة فی اللفظ، دیکھئے نصب الراية (ج ۲ ص ۲۰۶) باب صلاة الجمعة، احادیث سنن

اور امام طحاویؒ نے مشکل الآثار میں حضرت ابن عمرؓ سے یہ روایت نقل کی ہے ”من كان مصلياً فليصل قبل الجمعة وبعدھا اربعاً“ یہ بھی اگرچہ ضعیف ہے لیکن تائید کیلئے بہر حال کافی ہے (نیز حضرت صفیہ بنت حیؓ کے بارے میں مروی ہے ”صلت أربع ركعات قبل خروج الامام للجمعة ثم صلت الجمعة مع الامام ركعتين، رواه ابن سعد في الطبقات، كما في نصب الراية (ج ۲ ص ۲۰۷، مرتب)

اس کے علاوہ مسلم شریف میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے بھی سنن قبلہ کا ثبوت ملتا ہے، ”عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من اغتسل ثم اتى الجمعة فغسل ما قدر له ثم انصت الخ“

بہر حال ان روایات و آثار کے مجموعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جمعہ کی رات قبلہ بے اصل نہیں بلکہ ان کے دلائل موجود ہیں۔ علاوہ ازیں ظہر پر قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ جمعہ سے پہلے چار رکعتیں مسنون ہوں، واللہ اعلم

اور ”سنن بعدیہ“ کے بارے میں یہ اختلاف ہے کہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک جمعہ کے بعد صرف دو رکعتیں مسنون ہیں، ان حضرات کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث باب سے ہے ”انه كان يصلي بعد الجمعة ركعتين“ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جمعہ کے بعد چار رکعتیں مسنون ہیں، ان کی دلیل اسی باب میں

۱۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۴۱۳) ۱۲-۱

۲۔ لیکن طحاوی (ج ۱ ص ۱۶۴ و ۱۶۵، باب التطوع باللیل والنہار کیف ہو؟) میں جبیل بن سحیم حضرت ابن عمرؓ کے بارے میں فرماتے ہیں ”انه كان يصلي قبل الجمعة اربعاً لا يفصل بينهما بسلام الخ“ اس روایت کے بارے میں علامہ نمویؒ فرماتے ہیں: رواه الطحاوی واسنادہ صحیح (آثار السنن ص ۲۴۷ باب السنة قبل صلاة الجمعة وبعدھا) ۱۲م

۳۔ (ج ۱ ص ۲۸۳) کتاب الجمعة، فصل من اغتسل او توفأ واتى الجمعة وصلى ما قدر له الخ ۱۲ مرتب

۴۔ حافظ زیلعیؒ نے جمعہ کی سنن قبلہ کے ثبوت پر واقعہ سلیک سے استدلال کیا ہے ”جاء سلیک الغطفانی ورسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب فقال له النبي صلى الله عليه وسلم اصليت ركعتين قبل ان تنجي، قال: لا، قال فصل ركعتين الخ“ نصب الراية (ج ۲ ص ۲۰۶) باب صلاة الجمعة - احادیث سنة الجمعة ۱۲ مرتب غنی عنہ

۵۔ امام شافعیؒ کا ایک قول اسی کے مطابق ہے، کما فی معارف السنن (ج ۲ ص ۴۱۱) ۱۲ مرتب

حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث صحیح ہے ”من كان منكم مصلياً بعد الجمعة فليصل أربعاً“ نیز ان کا استدلال حضرت ابن مسعودؓ کے عمل سے بھی ہے ”انہ کان یصلی قبل الجمعة أربعاً وبعدھا أربعاً“

اور صاحبین کے نزدیک جمعہ کے بعد چھ رکعتیں مسنون ہیں، ان کا استدلال حضرت عطار کی روایت باب سے ہے ”قال رأیت ابن عمر صلی بعد الجمعة رکعتین ثم صلی بعد ذلك أربعاً“ نیز امام ترمذیؒ نے حضرت علیؓ کے بارے میں بھی نقل کیا ہے کہ ”انہ امر ان یصلی بعد الجمعة رکعتین ثم أربعاً“

حنفیہ میں سے علامہ ابراہیم حلبیؒ نے ”منیۃ المصلیٰ“ کی شرح میں صاحبینؒ کے قول پر فتویٰ دیا ہے کیونکہ یہ جامع قول ہے اور اس کو اختیار کرنے سے جمعہ کے بعد چار رکعات اور دو رکعات والی تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے۔

پھر ان چھ رکعتوں کی ترتیب میں مشائخ کا اختلاف رہا ہے، بعض مشائخ حنفیہ پہلے

۱۔ ترمذی (ج ۱ ص ۹۵) باب فی الصلوۃ قبل الحجۃ وبعدہا۔ اس روایت کو ہم سمجھے مرفوعاً بھی نصب الرایہ (ج ۲ ص ۲۰۶) کے حوالہ سے نقل کر چکے ہیں، نیز اسی مفہوم کی ایک روایت حضرت علیؓ سے بھی مرفوعاً مروی ہے اس کا حوالہ بھی سمجھے دیا جا چکا ہے ۱۲ مرتب

۲۔ نیز معجم طبرانی کبیر میں ابو عبد الرحمنؒ سے مروی ہے: قال کان عبد اللہ بن مسعودؓ یعلمنا ان نصلی أربع رکعات بعد الحجۃ حتی سمعنا قول علیؓ سیتا، قال ابو عبد الرحمنؒ فنحن نصلی سیتا، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۹۵) باب فی سنۃ الحجۃ نیز ایک روایت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کا عمل بھی بعد میں جمعہ کے بعد چھ رکعتیں پڑھنے کا ہو گیا تھا ”عن قتادۃ ان ابن مسعود کان یصلی بعد الحجۃ ست رکعات (قال البیہقی) رواہ الطبرانی فی الکبیر، و قتادۃ لم یسمع من ابن مسعود، الزوائد للبیہقی (ج ۲ ص ۱۹۵) ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

۳۔ غنیۃ المستملی المعروف بالکبیری (ص ۳۸۹) فصل فی النوافل ”وعند ابی یوسف السنۃ بعد الحجۃ ست رکعات وهو مروی عن علی رضی اللہ عنہ، والافضل ان یصلی أربعاً ثم رکعتین للخروج عن الخلاف ۱۲ مرتب

۴۔ اذا صلی احدکم الحجۃ فلیصل بعدہا أربعاً سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۱۰) باب عدد الصلوۃ بعد الحجۃ فی المسجد ۱۲ مرتب

۵۔ چنانچہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے ”قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی بعد الحجۃ رکعتین فی بیتہ، سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۱۰) باب صلاۃ الامام بعد الحجۃ ۱۲ م

چار رکعات اور پھر دو رکعات پڑھنے کے قائل ہیں اور بعض اس کے برعکس صورت کو افضل قرار دیتے ہیں یعنی پہلے دو رکعتیں پھر چار رکعتیں۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے آخری قول کو ترجیح دی ہے کیونکہ یہ حضرت علیؓ اور حضرت ابن عمرؓ کے آثار سے مؤید ہے۔

بَابُ فَمِنْ يَدْرِكُ مِنَ الْجُمُعَةِ رُكْعَةً

من أدرك من الصلوة ركعة فقد أدرك الصلوة « ائمہ ثلاثہ اور امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی شخص جمعہ کی دوسری رکعت میں رکوع کے بعد شریک ہو تو اس پر نماز ظہر واجب ہے (فیصلی أربعاً ظہراً وینبی من غیر استثنائات)۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر قعدہ اخیرہ میں سلام سے پہلے پہلے شریک ہو گیا تو وہ دو ہی رکعات بطور جمعہ پڑھے گا۔ ائمہ ثلاثہ حدیث باب کے مفہوم مخالف سے استدلال کرتے ہیں (یعنی جس کو ایک رکعت

لہ یہی مسلک ہے امام ابو یوسفؒ امام طحاویؒ کا، چنانچہ امام طحاویؒ لکھتے ہیں ”ثبت بما ذکرنا ان التطوع الذي لا ينبغي تركه بعد الجمعة وهو قول ابی یوسف الا انه قال احب الى ان يبدأ بالاربع ثم يثنى بالركعتين لانه هو ابعدهن ان يكون قد صلى بعد الجمعة مثلها على ما قد نبهني عنه، پھر امام طحاویؒ نے اپنی سند سے نقل کیا ہے ”ان عمرؓ كره ان يصلي بعد الجمعة مثلها قال ابو جعفر فلذلك استحباب ابو يوسف ان يقدم الاربع قبل الركعتين لانهن لسن مثل الركعتين، فكه ان يقدم الركعتان لانها مثل الجمعة“ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۶۶) باب التطوع بعد الجمعة كيف يؤتى ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۱۳ وروی عن علی بن ابی طالب انه امر ان يصلي بعد الجمعة ركعتين ثم أربعاً، ترمذی (ج ۱ ص ۹۵) باب فی الصلوة قبل الجمعة وبعدہا

عن عطاء قال کان ابن عمر اذا صلى الجمعة صلى بعدہا ست رکعات ركعتين ثم أربعاً، مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۳۲) من کان يصلي بعد الجمعة ركعتين

نیز حضرت ابن مسعودؓ کا عمل بھی اسی طرح مروی ہے ”عن عبد اللہ بن حبیب قال کان عبد اللہ يصلي أربعاً فلما قدم على صلي ستاً ركعتين وأربعاً، حوالہ بالا ۱۲ مرتب عفی عنہ

و عن محمد روايتان، روايت کا لفظ وروایت کا امام، کما فی البراءة (ج ۱ ص ۲۶۷) ۱۲ م

بھی نہیں ملی اس کو گویا نمازی نہیں ملی (اور نسائی کی روایت میں یہاں جمعہ کی تصریح بھی موجود ہے)
 شیخین کا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک دوسری حدیث مرفوعہ سے ہے جس میں ارشاد
 ہے ”اذا اتيتم الصلوة فعليكم السكينة فما ادرکتہ فصلوا وما فاتکم فاتموا“
 اس میں جمعہ اور غیر جمعہ کی کوئی تفصیل نہیں، پھر جہاں تک حدیث باب سے استدلال کا تعلق ہے
 اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال مفہوم مخالف سے ہے، اور مفہوم مخالف ہمارے نزدیک
 حجت نہیں، واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي السَّفَرِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ

بعث النبي صلى الله عليه وسلم عبد الله بن رواحة في سرية، فوافق ذلك
 يوم الجمعة تغدا أصحابه فقال اتخلف فاصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
 ثم احقهم فلما صلى مع النبي صلى الله عليه وسلم رآه، فقال له: ما منعك
 ان تغدومع اصحابك، قال: اردت ان اصلي معك ثم احقهم، فقال: لو
 انفقت ما في الارض ما ادرکت فضل غدوتهم“

جہور کے نزدیک جمعہ کے دن زوال سے پہلے سفر میں جانا بلا کراہت جائز ہے خواہ اسے نماز
 جمعہ ملنے کی امید ہو یا نہ ہو، البتہ جس شخص پر جمعہ واجب ہو ایسے شخص کو زوال کے بعد جمعہ کی

۱۔ (ج ۱ ص ۲۱۰، من ادرک رکعتہ من صلوۃ الجمعۃ) عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من ادرک من صلوۃ
 الجمعۃ رکعتہ فقد ادرک ۱۲ مرتب غفی عنہ

۲۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۸۸) کتاب الاذان، باب ما ادرکتہ فصلوا وما فاتکم فاتموا، ۱۲ مرتب
 ۳۔ نیز اس روایت کے ظاہر پر کسی کا عمل نہیں کیونکہ اس کا ظاہر اس پر دلالت کر رہا ہے کہ صرف ایک رکعت
 پالینے والا تمام نماز کو پانے والا ہوگا جس کا تقاضا یہ ہے کہ اسے دوسری رکعت پڑھنے کی ضرورت نہ ہو۔
 لہذا اس میں تاویل کی جائے گی کہ ”فقد ادرک الصلوۃ“ سے مراد ”ادرک فضیلۃ الصلوۃ“ یا ”ادرک
 حکم الصلوۃ“ ہے۔ ۱۲ مرتب غفی عنہ

عہ شرح باب از مرتب ۱۲

ادا کی گئی ہے قبل سفر میں جانا مکروہ تحریمی ہے، لیکن امام احمد کے نزدیک زوال سے پہلے بھی سفر میں جانا اسی طرح مکروہ ہے جس طرح زوال کے بعد۔
حدیث باب ائمۃ ثلاثہ کے مسلک کے مطابق ہے، نیز حضرت عمرؓ کے اثر اور ابو عبیدہ بن الجراحؓ کے عمل سے بھی ان کی تائید ہوتی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب
والیہ المرجع والمآب۔

(از مرتب عفا اللہ عنہ)



۱۴۔ وفی رد المحتار: ویبغی ان یستثنی ما اذا كانت تفوتہ رفقتہ لوصولہ ولا یکنہ الذہاب،
تأمل اھ — معارف السنن (ج ۴ ص ۴۲۳) ۱۲ مرتب
۱۵۔ حضرت عائشہؓ کی ایک روایت موقوفہ سے امام احمد کے مسلک کی تائید ہوتی ہے "قالت:
اذا درکتک لیلۃ الجمعۃ فلا تخرج حتی تفصلی الجمعۃ" دیکھئے اس روایت کے لئے اور تابعین
کے دوسرے آثار کے لئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۰۶) من کہ اذا حضرت الجمعۃ ان یخرج
حتی یصلی الجمعۃ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۱۶۔ وعن الاسود بن قیس عن ابيہ قال قال عمر: الجمعۃ لا تمنع من سفر۔

عن صالح بن کيسان ان ابا عبیدہ خرج یوم الجمعۃ فی بعض اسفاره ولم ینتظر الجمعۃ۔

مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۰۵) من رخص فی السفر یوم الجمعۃ، نیز مصنف عبدالرزاق (ج ۲

ص ۲۵۰، رقم ۵۵۳۶، باب السفر یوم الجمعۃ) میں ایک روایت کے تحت حضرت عمرؓ کا قول مردی ہے:

"ان الجمعۃ لا تمنعک السفر ما لم یحضر وقتہا"

امام زہری نقل کرتے ہیں "خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسافراً یوم الجمعۃ ضحیٰ

قبل الصلوۃ" (ج ۳ ص ۱۵۱، رقم ۵۵۳۶) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ابواب العیدین



عید عَادَ يَعُودُ سے ماخوذ ہے، یہ اصل میں عَوْدُ تھا۔ واؤ کے کون اور ما قبل کے کسرو کی وجہ سے ”واؤ“ کو ”یار“ سے تبدیل کر دیا گیا، جیسے ”میزان“ اس کی جمع ”اعیاد“ آتی ہے، قاعدہ کے مطابق ”اعواد“ ہونی چاہئے تھی، مگر ”عود“ بمعنی لکڑی کی جمع سے منسرق کرنے کے لئے جمع ”اعیاد“ آتی ہے۔

بعض حضرات نے کہا کہ عید کو عید اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ بار بار لوٹ کر آتی ہے۔

اور بعض کے نزدیک یہ ”عود“ (ایک خوشبودار لکڑی) سے مشتق ہے اور وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس میں بکثرت عود جلائی جاتی ہے۔

لیکن صحیح قول یہی ہے کہ یہ ”عاد یعود“ سے ماخوذ ہے اور اس کا نام تَفَاؤلاً عید رکھا گیا ہے گویا یہ ایک دعا ہے کہ خدا کرے یہ دن

بار بار آئے جیسا کہ قافلہ کا نام تفاعلاً قافلہ رکھا گیا۔
پھر بسا اوقات یہ لفظ مطلق خوشی کے دن کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، جیسا کہ ایک
شاعر کہتا ہے ۵

عید وعید وعید صرنا مجتعة وجہ الحبيب ويوم العيد والجمعة
ہر مذہب وملت میں چند ایام خوشی منانے کیلئے مقرر ہوتے ہیں لیکن اسلام نے سال
بھر میں صرف دو یوم مقرر کئے ہیں اور یہ دونوں بھی عظیم الشان عبادتوں کی تکمیل کے وقت مشروع
ہیں۔ چنانچہ عید الفطر کے موقع پر صیام رمضان کی تکمیل ہوتی ہے اور عید الاضحیٰ کے موقع پر
حج کی۔ پھر دوسرے مذاہب کے برعکس ان دونوں دنوں کو بھی عبادت بنادیا گیا ہے کہ ان کا آغاز
دو گانہ عید سے ہوتا ہے۔ (بنیاد امت وتغیر من المرتب)

وجوب صلوٰۃ عید نماز عید امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے، فقہاء احناف نے
اس کو ظاہر روایت قرار دے کر اسی پر فتویٰ دیا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی
دوسری روایت کے مطابق نماز عید سنت مؤکدہ ہے، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک
بھی اسی کے مطابق ہے اور احبین نے بھی، اسی کو اختیار کیا ہے۔ امام احمدؒ کے نزدیک نماز
عید فرض کفایہ ہے، امام مالکؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے اور بعض شوافع کا مسلک
بھی یہی ہے۔

قرآن وحدیث سے وجوب کی تائید ہوتی ہے :

① "فَصَلِّ لِرَبِّكِ وَأَنْحَرِي" تفسیر مشہور کے مطابق اس میں "صَلِّ" سے مراد
"صَلِّ صَلَاةَ الْعِيدِ" ہے (معارف السنن ج ۲ ص ۴۲۶، باب فی صلاۃ العید قبل
الخطبة، نیز دیکھئے روح المعانی جز ۳ ص ۲۸۴ تفسیر سورہ کوثر)

② احادیث میں تو اتر کے ساتھ ثابت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عیدین کی نماز
پر مواظبت من غیر ترک فرمائی ہے، مثلاً حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے "الَّتِ
رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَخْرُجُ يَوْمَ الْفِطْرِ وَيَوْمَ الْأَضْحَى إِلَى الْمِصْلَى

فیصلی بالناس الخ، (سنن نسائی ج ۱ ص ۲۳۳، استقبال الامام بالناس بوجهہ فی الخطبة)
 (۳) عہد صحابہ سے لیکر آج تک امت کا تعامل بھی وجوب کی دلیل ہے۔

(۴) بعض حضرات نے باری تعالیٰ کے ارشاد ”وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ“
 (آیت ۱۸۵، سورہ بقرہ جزرہ ۲) کا مصداق صلوٰۃ عید قرار دیا ہے اور امر کو وجوب کے لئے مانا ہے
 یہ آیت سورہ بقرہ میں صیام کے سیاق میں آئی ہے جبکہ سورہ حج (آیت ۲۷ جزرہ ۱) میں بغیر واؤ
 کے قربانی اور حج کے سیاق میں آئی ہے۔ پہلے مقام پر صلاۃ الفطر کی مشروعیت و وجوب اور
 دوسرے مقام پر صلاۃ الاضحیٰ کی مشروعیت و وجوب کی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے۔ واللہ اعلم
 (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ فِي الْمَشْيِ يَوْمَ الْعِيدَيْنِ

عن علی قال: من السنة ان تخرج الى العيد ماشيا وان تأكل شيئا
 قبل ان تخرج، اس پر اتفاق ہے کہ جمعہ و عیدین کی ادائیگی کیلئے پیدل جانا افضل ہے، اور بغیر
 عذر کے سواری پر جانا اگرچہ بالاتفاق جائز ہے لیکن خلاف اولیٰ ہے یہی حکم دوسری نمازوں
 کا بھی ہے جیسا کہ ”فَلَا تَأْتُوا هَاسِعُونَ وَأَنْتُمْ هَاسِعُونَ“ سے اس کی تائید ہوتی ہے۔
 امام ترمذی نے حدیث باب کی اگرچہ تحسین کی ہے لیکن درحقیقت یہ ضعیف ہے، اس
 لئے کہ یہ حارث اعور سے مروی ہے اور جمہور محدثین نے انہیں ضعیف قرار دیا ہے البتہ مفہوم
 حدیث کے استحباب پر اہل علم کا اتفاق ہے کما ذکرنا آنفاً۔

پھر مشی للعيد کی فضیلت سے متعلقہ کوئی حدیث صحیح اگرچہ مروی نہیں لیکن مشی للجمعة کی
 فضیلت پر صحیح احادیث مروی ہیں۔ واللہ اعلم
 (از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲۴) باب المشی الی الحجۃ ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۰۵، باب فضل المشی الی الحجۃ) میں حضرت اوس بن اوس کی مرفوع روایت
 ہے ”من اغتسل يوم الحجۃ وغسل وغدا وبكر“ و مشی ولم یركب“ و دنا من الامام و انصت ولم یبلغ کان له
 بكل خطوة عمل سنة، نیز فضیلت سے متعلقہ دوسری احادیث کیلئے دیکھئے ”الترغیب والترہیب“ (ج ۱ ص ۴۸۶ تا

ص ۴۸۸) الترغیب فی صلاۃ الحجۃ و سعی الیہا ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ عہ شرح باب از مرتب ۱۲

بَابُ فِي صَلَاةِ الْعِيدَيْنِ قَبْلَ الْخُطْبَةِ

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم والابوبكر وعمر يصليان في العیدین قبل الخطبة ثم يخطبون «خلفاء راشدين» ائمہ اربعہ اور جمہور امت کا اس پر اتفاق ہے کہ عیدین کا خطبہ نماز سے فراغت کے بعد مسنون ہے، پھر حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اگر نماز سے پہلے خطبہ دے دیا پھر بھی درست ہے اگرچہ خلاف سنت اور مکروہ ہے۔

”ويقال إن أول من خطب قبل الصلوة مروان بن الحکم“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز عید سے پہلے خطبہ دینا سب سے پہلے مروان بن الحکم نے شروع کیا جب کہ ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام سب سے پہلے حضرت عمر بن الخطابؓ نے کیا۔ اور ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام سب سے پہلے حضرت عثمان بن عفانؓ نے کیا نیز بعض روایات میں اس سلسلہ میں حضرت معاویہؓ اور بعض میں زیادؓ کا نام آیا ہے اس طرح بظاہر تاریخ ہو جاتا ہے، نیز نماز عید سے قبل خطبہ کا جواز معلوم ہوتا ہے۔

۱۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۲۔ یہ تمام تفصیل معارف السنن (ج ۳ ص ۳۲۷) سے ماخوذ ہے۔ پھر شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک اگر نماز سے پہلے خطبہ دے دیا تو نماز درست ہے اور خطبہ کا عدم ہے چنانچہ علامہ نوویؒ لکھتے ہیں ”وأما عند الشافعية فالصلوة صحيحة، والخطبة غير محسوبة، والرجل مسيء، كما في شرح المذهب (۵: ۲۵) وكذا عند أحمد كما في المغني (۲: ۳۷۷)۔ معارف السنن (ج ۳ ص ۳۲۷ و ۳۲۸) ۱۲ مرتب

۳۔ مروان بن الحکم بن ابی العاص ابن اُمیة ابو عبد الملك الاموي المدني، ولي الخلافة في آخر سنة أربع وستين ومات سنة خمس في رمضان وله ثلاث أو احدى وستون سنة ”لا يثبت له صحبة“ من الثانية۔ تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۲۳۸ و ۲۳۹، رقم ۱۰۱۶) ۱۲ مرتب

۴۔ عبد الرزاق عن ابن جریج قال: أخبرني يحيى بن سعيد قال: أخبرني يوسف بن عبد الله بن سلام قال: أول من بدأ بالخطبة قبل الصلوة يوم الفطر عمر بن الخطابؓ، مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۲۸۳، رقم ۵۶۴۴) باب أول من خطب ثم صلى

۵۔ دیکھئے فتح الباری (ج ۲ ص ۳۷۶) باب المشي في الركوب الى العيد والصلوة قبل الخطبة ۱۲ مرتب عن

۶۔ قال ابن شهاب: أول من بدأ بالخطبة قبل الصلاة معاوية، مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۳۸۴، رقم ۵۶۴۶) ۱۲ مرتب

اس کے جواب میں بعض علماء نے ان حضرات سے متعلق روایات پر کلام کیا ہے جبکہ بعض نے فرمایا کہ دراصل حضرت عثمانؓ نے دو دروازے آنے والے لوگوں کی رعایت کیلئے خطبہ کو مقدم کیا تاکہ بعد میں آنے والے حضرات نماز میں شریک ہو سکیں چنانچہ ان کے بارے میں مروی ہے ”اَوَّلُ مَنْ خَطَبَ قَبْلَ الصَّلَاةِ عُمَانٌ صَلَّى بِالنَّاسِ ثُمَّ خَطَبَهُمْ عَنِ عَلَى الْعَادَةِ، فَرَأَى نَاسًا لَمْ يَدْرُوا الصَّلَاةَ فَفَعَلَ ذَلِكَ، أُمِّي صَارَ يَخْطُبُ قَبْلَ الصَّلَاةِ“۔ البتہ حضرت عمرؓ کے تقدیم خطبہ کی دوسری وجہ بیان کی گئی ہے چنانچہ عبداللہ بن سلامؓ فرماتے ہیں ”قَالَ: كَانَ النَّاسُ يَبْدُونَ بِالصَّلَاةِ ثُمَّ يَثْنُونَ بِالْخُطْبَةِ حَتَّى إِذَا كَانَ عَمْرًا وَكَثَرَتِ النَّاسُ فِي زَمَانِهِ وَكَانَ إِذَا ذَهَبَ يَخْطُبُ ذَهَبَ جَفَاةً النَّاسَ، فَلَمَّا رَأَى ذَلِكَ عَمْرًا بَدَأَ بِالْخُطْبَةِ حَتَّى خَتَمَ بِالصَّلَاةِ“۔ لیکن راجح یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کی طرف تقدیم خطبہ کی نسبت شاذ اور حدیث باب کے خلاف ہے، البتہ حضرت عثمانؓ سے تقدیم خطبہ ثابت ہے اور ان کے بعد حضرت معاویہؓ سے بھی، غالباً انہوں نے حضرت عثمانؓ کی اتباع میں ایسا کیا۔ پھر چونکہ زیادہ حضرت معاویہؓ

لہ چنانچہ حضرت بنوریؒ حضرت عمرؓ سے متعلق روایت کے بارے میں فرماتے ہیں وہو شاذ مخالف لروایۃ الصحیحین وہو حدیث الباب، وقال ابن قدامة: وروى عن عثمان وابن الزبير انها فعلا ولم يصح ذلك عنها۔
المستقط من معارف السنن (ج ۴ ص ۴۲۸) ۱۲ مرتب

۱۰ رواہ ابن المنذر باسناد صحیح الی الحسن البصری، انظر فتح الباری (ج ۲ ص ۳۷۶) باب لمشی والركوب الی العید والصلاة قبل الخطبة الم ۱۲

۱۱ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۱) من رخص أن یخطب قبل الصلاة ۱۲ م

۱۲ جیسا کہ ہم پیچھے حاشیہ میں ”معارف السنن“ کے حوالہ سے نقل کر چکے ہیں ۱۲ م

۱۳ حوالہ پیچھے ذکر کیا جا چکا ہے، اگرچہ ابن قدامةؒ فرماتے ہیں: ”وروی عن عثمان وابن الزبير انها فعلا ولم يصح ذلك عنها“ معارف السنن (ج ۴ ص ۴۲۸) ۱۲ مرتب

۱۴ حوالہ پیچھے دیا جا چکا ہے۔ ۱۲ م

کے زمانے میں بصرہ کا گورنر تھا، اس نے بھی حضرت معاویہؓ کی اتباع میں تقدیم خطبہ پر عمل کیا، اسی طرح مدینہ کے گورنر مروان نے بھی اسی زمانہ میں حضرت معاویہؓ کی اتباع میں اور بقول بعض اپنی بعض مصالِح کی بناء پر تقدیم خطبہ علی الصلوٰۃ کو اختیار کیا۔

پھر حضرت عثمانؓ، حضرت معاویہؓ، مروان اور زیاد کو ”اَوَّل من خطب“ کا مصداق قرار دینا رواۃ کے اپنے علم کے اعتبار سے ہو سکتا ہے، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت معاویہؓ نے اپنے علاقہ میں سب سے پہلے تقدیم خطبہ پر عمل کیا ہو اس لئے ان کو ”اَوَّل من خطب“ کہا گیا اور مروان اور زیاد بھی چونکہ ان کے گورنر تھے اور اسی زمانہ میں اپنے اپنے علاقوں میں تقلیداً یا مصلحتاً انہوں نے بھی تقدیم خطبہ کو اختیار کر رکھا تھا، اس لئے ”اَوَّل من خطب“ کی نسبت ان کی طرف بھی کی گئی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

(از مرتب عفاۃً عنہ)

لہ قال الحافظ: واما مروان فراعی مصلحتهم فی اسماعهم الخطبة لکبر قبائل انہم کانوا فی زمن مروان یتعمدون ترک سماع خطبہ لما فیہا من سب من لا یتحق السب والا فراط فی مدح بعض الناس، فعلى هذا انما راعی مصلحتہ نفسه وجمیل أن یكون عثمان فعل ذلك احیاءاً بخلاف مروان فواظب علیہ فلذلك نسب الیہ، فتح الباری (ج ۲ ص ۳۷۶) باب أمشی والركوب الی العید النہ

بخاری میں بھی مروان سے متعلق حضرت ابوسعید خدریؓ کا واقعہ مروی ہے ”عن ابی سعید الخدری قال: کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یخرج یوم الفطر والأضحیٰ الی المصلیٰ، فأَوَّل شئ یرید أن یرید الصلاة ثم ینصرف فقیوم مقابل الناس والناس جلوس علی صفوفہم، فیعظہم ویأمرہم فان کان یرید أن یقطع بعثاً قطعہ أو یأمر بشئ أمر بہ، ثم ینصرف، فقال أبو سعید: فلم یزل الناس علی ذلك حتی خرجت مع مروان وہو امیر المدینہ فی أضحیٰ أو فطر، فلما أتینا المصلیٰ إذا منبر بنہا کثیر بن الصلت، فاذا مروان یرید أن یرتقی قبل أن یصلیٰ، فحبزت ثوبہ فحبزنی فارتفع فخطب قبل الصلاة، فقلت لہ: غیر تم واللہ، فقال: أبا سعید! قد ذہب ما تعلم، فقلت: ما أعلم واللہ خیر مما لا أعلم، فقال: إن الناس لم یکنوا یجلسون لنا بعد الصلوٰۃ فجعلت قبل الصلوٰۃ“ (ج ۱ ص ۱۳۱، باب الخروج الی المصلیٰ بغیر منبر، کتاب العیدین) ۱۲

مرتب عفا عنہ

بَابُ أَنَّ صَلَاةَ الْعِيدَيْنِ بِغَيْرِ أَذَانٍ وَلَا إِقَامَةٍ

”صَلَّيْتُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غَيْرَ مَرَّةٍ وَلَا مَرَّتَيْنِ بِغَيْرِ أَذَانٍ وَلَا إِقَامَةٍ“
چنانچہ اس پر اجماع ہے کہ عیدین میں نہ اذان ہے نہ اقامت۔ علامہ ابن قدامہؒ ”المغنی“ میں فرماتے ہیں ”وَلَا نَعْلَمُ فِي هَذَا اخْتِلَافًا مِمَّنْ يَعْتَدُ بِخِلَافِهِ، إِلَّا أَنَّهُ رَوَى عَنْ ابْنِ الزُّبَيْرِ أَنَّهُ أَذَّنَ وَإِقَامَ، وَقِيلَ أَوَّلَ مَنْ أَذَّنَ زَيْدٌ، وَهَذَا دَلِيلٌ عَلَى الْعَقَادِ الْإِجْمَاعِ قَبْلَهُ عَلَى أَنَّهُ لَا يُسْتَلْزَمُ لِهَمَا أَذَانٍ وَلَا إِقَامَةٍ لَمْ“

بہر حال جمہور امت کا اس پر اتفاق ہے کہ نماز عید بغیر اذان اور اقامت کے پڑھی جائیگی، لیکن یہاں یہ واضح ہے کہ نماز عید میں ”اعلام بطریق مخصوص“ (اذان و اقامت) کی تو نفعی ہے لیکن نفسِ اعلام یعنی اعلان کی نفعی نہیں، اس لئے کہ وہ تمام نوافل جو جماعت کے ساتھ مشروع ہیں مثلاً تراویح، صلوٰۃ کسوف اور استسقاء وغیرہ جس طرح ان میں اذان و اقامت کے بجائے اعلان مشروع ہے اسی طرح نماز عید میں بھی اعلان وغیرہ کر کے لوگوں کو باخبر کرنا درست ہے۔
وَاللَّهُ أَعْلَمُ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ الْقِرَاءَةِ فِي الْعِيدَيْنِ

كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْرَأُ فِي الْعِيدَيْنِ فِي الْجُمُعَةِ بِ”سَبِّحْ

۱۔ (ج ۲ ص ۲۳۵) کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۴۲۹) ۱۲ مرتب

۲۔ عمدة القاری (ج ۶ ص ۲۸۲، باب المشی والركوب الى العيد والصلاة قبل الخطبة بغیر اذان ولا اقامة)، اور فتح الباری (ج ۲ ص ۳۷۷، باب المشی والركوب الى العيد) میں ”اول من احدث الاذان“ کے بارے میں متعدد اقوال مذکور ہیں، فقیل: ”معاویة“ وقیل: ”زیاد“ وقیل: ”ہشام“ وقیل: ”مروان“ وقیل: ”عبد اللہ بن الزبیر“ واللہ اعلم بالصواب

۳۔ کذا فی الکوکب الدرر (ج ۱ ص ۲۰۶ و ۲۰۷) ۱۲ مرتب

عہ شرح باب از مرتب ۱۲

اَسْمَ رَبِّكَ اَلَا عَلٰی، وَهَلْ اَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ ” وربما اجتماع فی یوم واحد فیکراً بھما، اس سے معلوم ہوا کہ اگر جمعہ اور عید ایک ہی دن میں جمع ہو جائیں تو دونوں نمازیں ادا کی جائیں گی۔ چنانچہ جمہور کا مسلک یہی ہے۔

البتہ علامہ ابن قدامہ حنبلیؒ اپنی کتاب ”المغنی“ (ج ۲ ص ۲۱۲) میں لکھتے ہیں کہ اگر عید اور جمعہ ایک ہی دن میں جمع ہو جائیں تو جس شخص نے نماز عید میں شرکت کی ہوگی ان سب سے جمعہ ساقط ہو جائے گا البتہ امام سے ساقط نہ ہوگا، نیز وہ نقل کرتے ہیں ”وَمَنْ قَالَ بِسْقُوطِهِ الشَّعْبِي وَالنَّخَعِي وَالْأَوْزَاعِي وَقِيلَ هَذَا مَذْهَبُ عُمَرَ وَعُثْمَانَ وَعَلِيٍّ وَسَعِيدٍ وَابْنِ عُمَرَ وَابْنِ عَبَّاسٍ وَابْنِ الزُّبَيْرِ“، نیز شرح المہذب میں امام شافعیؒ کا مسلک یہ بیان کیا گیا ہے ایسی صورت میں اہل بوادی سے جمعہ ساقط ہو جائے گا البتہ اہل بلد سے ساقط نہ ہوگا، امام شافعیؒ کی ایک روایت جمہور کے مطابق ہے یہ

قَالَيْنِ سَقُوطُكَ اسْتِدْلَالُ حَضْرَتِ عُثْمَانَؓ كَيْ وَاقَعَتْهُ سَيِّ، حضرت ابو عبید فرماتے ہیں: ”ثم شهدت مع عثمان بن عفان وكان ذلك يوم الجمعة فصلى قبل الخطبة ثم خطب فقال: يا ايها الناس! ان هذا يوم قد اجتمع لكم فيه عيدان، فمن احب ان ينتظر الجمعة من اهل العوالي فلينتظر ومن احب ان يرجع فقد اذنت له“

لیکن یہ استدلال کمزور ہے کیونکہ اہل عوالی پر بعد منازل اور اہل قریٰ ہونے کی وجہ سے جمعہ واجب نہیں تھا، اس لئے یہ لازم نہیں آتا کہ اہل مصر سے بھی جمعہ ساقط ہو جائے، یہی وجہ ہے کہ حضرت عثمانؓ نے رخصت کا اختیار صرف اہل عوالی کو دیا تھا۔

مختصر یہ کہ جمعہ کا ثبوت دلائل قطعیہ سے ہے لہذا اس کے سقوط کیلئے بھی دلیل قطعی کی ضرورت ہوگی جبکہ اس بارے میں کوئی صحیح و صریح خبر مرفوعہ موجود نہیں چہ جائیکہ کوئی دلیل قطعی موجود ہو لہذا جمعہ کے سقوط کا اعتبار کر کے کتاب اللہ، اخبار متواترہ اور اجماع کی مخالفت نہیں کی جاسکتی۔ واللہ اعلم (بتغیر و زیادۃ من المرتب)

بعض بخاری (ج ۲ ص ۳۵) کتاب النساہی، باب ما یؤکل من لحم الاضاحی وما یتوزون منها۔ وکذا ما مالک (ص ۱۶۵) الامم بالنسالة قبل الخطبة فی العیدین ۱۲ مرتب غنی عنہ

۱۔ مذاہب کی تفصیل کیلئے دیکھئے اعلام السنن (ج ۸ ص ۷۵ تا ۸۰) باب اذا جمعت العید والجمعة لا تسقط الجمعة بہ ۲۔ نیز دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۷۳۱) ۱۲ مرتب غنی عنہ

بَابُ فِي التَّكْبِيرِ فِي الْعِيدَيْنِ

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کثیر فی العیدین ، فی الاولی سبعا قبل القراءة وفي الاخرۃ خمساً قبل القراءة ؛ اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ عیدین کی تکبیرات زوائد کتنی ہیں ۔ امام مالکؒ کے نزدیک گیارہ تکبیریں ہیں ، چھ پہلی رکعت میں (تکبیر تحریمیہ کے سوا) اور پانچ دوسری رکعت میں ۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک بارہ تکبیریں ہیں ، سات پہلی رکعت میں (تکبیر تحریمیہ کے سوا) اور پانچ دوسری رکعت میں ، امام احمد کا مسلک مالکیہ کے مطابق ہے ۔ اور یہ سب حضرات اس پر متفق ہیں کہ دونوں رکعتوں میں تکبیریں قرارت سے پہلے ہوں گی ۔

حنفیہ کے نزدیک تکبیرات زوائد صرف چھ ہیں ، تین پہلی رکعت میں قرارت سے پہلے اور تین دوسری رکعت میں قرارت کے بعد ۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال ”کثیر بن عبد اللہ عن ابيه عن جدّه“ کی حدیث باب سے ہے ، البتہ اس میں امام شافعیؒ ”فی الاولی سبعا“ کے الفاظ کو تمام تر تکبیرات زوائد پر محمول کرتے ہیں اور مالکیہ اور حنابلہ یہ کہتے ہیں کہ ان سات میں ایک تکبیر تحریمیہ بھی شامل ہے اس طرح ان حضرات کے درمیان ایک تکبیر کا اختلاف ہو گیا ۔

حنفیہ اس حدیث باب کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس کا مدار کثیر بن عبد اللہؒ پر ہے جو نہایت ضعیف ہے اور امام ترمذی نے اس حدیث کی جو تحسین کی ہے اس پر دوسرے محدثین نے سخت اعتراض کیا ہے ۔

۱۔ قال فيه الشافعي : ركن من اركان الكذب ، وقال ابو داود : كذاب ، وقال ابن حبان : يروي عن ابيه عن جدّه نسخة موضوعه لا يخل ذكرها في الكتب ولا الرواية عنه الا على جهة التعجب ، وقال النسائي والدارقطني : متروك الحديث ، وقال ابن معين : ليس بشيء ، وقال ابن حنبل : منكر الحديث ليس بشيء ، وقال عبد الله بن احمد : ضرب أبي علي حديثه في المسند ولم يحدث عنه ، وقال ابو زرعة : واهي الحديث ۔ الجوهر النقي لابن الترمذاني في ذيل السنن الكبرى للبيهقي (ج ۳ ص ۲۸۵) باب التكبير في صلوة العیدین ۱۲ مرتب عن

۲۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۴ ص ۴۳۶) ۱۲ مرتب

ان حضرات کا دوسرا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی مرفوع حدیث سے ہے،
 ”التکبیر فی الفطر سبع فی الاولى وخمس فی الاخری، والقراءة بعد ہما کلتیہما“
 لیکن اس حدیث کا مدار عبداللہ بن عبدالرحمن الطائفی پر ہے اور یہ بھی ضعیف ہے۔
 ان حضرات کا تیسرا استدلال ابو داؤد میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے ”ان رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم کان یکبیر فی الفطر الاضحی، فی الاولى سبع تکبیرات
 فی الثانية خمساً“

لیکن اس کا مدار ابن ابی نعیم پر ہے جس کا ضعف معروف ہے۔

ان حضرات کے اپنے مسلک پر اور بھی دلائل ہیں لیکن وہ تمام کے تمام ضعیف ہیں۔

حنفیہ کا پہلا استدلال سنن ابی داؤد میں محمول کی روایت سے ہے ”قال
 اخبرنی ابو عائشۃ جلیس لابی ہریرۃ ان سعید بن العاص

سأل ابا موسیٰ الاشعری وحذیفة بن الیمان کیف کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ
 وسلم یکبیر فی الاضحی والفطر؟ فقال ابو موسیٰ کان یکبر اربعاً، تکبیرۃ علی
 الجنائز (ای مثل تکبیرۃ علی الجنائز)، فقال حذیفة: صدق، فقال ابو موسیٰ
 کذلک کنت اکبیر فی البصرۃ حین کنت علیہم، قال ابو عائشۃ وانا حاضر
 سعید بن العاص“

اس حدیث میں چار تکبیروں کا ذکر ہے، ان میں سے ایک تکبیر تحریمہ ہے اور تین زوائد ہیں،

۱۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۶۳) باب التکبیر فی العیدین ۱۲ مرتب

۲۔ قال الذہبی: ذکرہ ابن حبان فی الثقات، وقال ابن معین: صوٹ، وقال مرة: ضعیف، وقال النسائی
 وغیرہ: لیس بالقوی، وكذا قال ابو حاتم، قال ابن عدی: واما سائر حدیثہ فعن عمرو بن شعیب وہی مستقیمۃ
 فہومن یکتب حدیثہ، قلت ثم غلط بمن بعدہ فوہم۔ میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۴۵۲) ۱۲ از اساتذہ محترمہ دام اقبالہ

۳۔ (ج ۱ ص ۱۶۳) باب التکبیر فی العیدین ۱۲ مرتب

۴۔ ان پر مفصل کلام درس ترمذی جلد اول میں گزر چکا ہے ۱۲

۵۔ تفصیل کیلئے دیکھئے نصب الراية (ج ۲ ص ۲۱۶ تا ۲۱۹)، باب صلاة العیدین، احادیث انحصوم المرفوعة ۱۲ مرتب

۶۔ (ج ۱ ص ۱۶۳) باب التکبیر فی العیدین ۱۲ مرتب

یہ حدیث دو حدیثوں کے قائم مقام ہے کیونکہ اس میں ذکر ہے کہ حضرت حذیفہؓ نے حضرت ابو موسیٰؓ کی تصدیق فرمائی۔

اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس کا مدار عبدالرحمن بن ثوبان پر ہے جنہیں ضعیف کہا گیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عبدالرحمن بن ثوبان ایک مختلف فیہ راوی ہیں، جہاں بعض محدثین نے ان کی تضعیف کی ہے وہیں متعدد محدثین نے ان کی توثیق بھی کی ہے۔ چنانچہ حضرت دحیم اور ابو حاتم نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے اور امام ابو داؤد نے ان کے بارے میں فرمایا ”کان فیہ سلامة وکان مجاب الدعوة“، اور ابن معین فرماتے ہیں ”لیس بہ باس“ نیز صالح جزره نے ان کو ”صدوق“ قرار دیا ہے اور ابن عدی کہتے ہیں ”مع ضعفه یکتب حدیثہ“ لہذا ان کی حدیث درجہ حسن سے کم نہیں۔

اس حدیث پر دوسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ اس کے راوی ابو عائشہ بقول ابن حزم و ابن قطن مجہول ہیں۔

جواب یہ ہے کہ یہ محمد بن ابی عائشہ اور موسیٰ بن ابی عائشہ کے والد ہیں، حافظ ابن حجرؒ نے ان کے بارے میں ”تقریب“ میں لکھا ہے ”ابو عائشۃ الاموی مولاہم جلیس ابی ہریرۃ مقبول من الثانیۃ“ نیز حافظ نے تہذیبؒ میں ان کے بارے میں لکھا ہے ”ویروی عنہ مکحول و خالد بن معدان“ اور اصول حدیث میں یہ بات طے ہو چکی ہے کہ جس شخص سے دور راوی روایت کریں اسکی جہالت مرتفع ہو جاتی ہے، لہذا جہالت کا اعتراض درست

لہ فروی عثمان بن سعید عن ابن معین: ضعیف، وقال احمد: احادیثہ مناکیر، وقال النسائی: لیس بالقوی، میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۵۵۱)۔ وقال عمرو بن علی: حدیث الشامیین ضعیف الا نفعراً فاستثناہ منہم:۔ وقال صالح بن محمد شامی صدوق الا ان مذہبہ القدر وانکر وعلیہ احادیث یرویہا عن ابیہ عن مکحول۔

(قال الحافظ ابن حجرؒ) قلت ووقع عنہ فی اسناد حدیث علقمۃ فی الجہاد فقال: وینکر عن ابن عمر حدیث ”جعل رزقی تحت ظل ریحی“ الحدیث، ووصلہ ابو داؤد من طریق عبدالرحمن بن ثابت بن ثوبان۔ (تہذیب التہذیب (ج ۶ ص ۱۵۱ و ۱۵۲) ۱۲ از استاد محترم دام اقتبالہ

۲ (ج ۲ ص ۴۴۴، رقم ۲۰) ۱۲ مرتب

۳ معارف السنن (ج ۴ ص ۴۳۹) ۱۲ م

نہیں اور یہ حدیث حسن سے کم نہیں ہے۔

امام بیہقی نے اس پر ایک اعتراض یہ کیا ہے کہ یہ حدیث دراصل حضرت ابن مسعودؓ پر موقوف ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ روایت مصنف عبدالرزاق میں علقمہ اور اسود بن یزید سے اس طرح مروی ہے کان ابن مسعود جالساً، وعندہ حذیفۃ والیوموسی الأشعری، فسألہما سعید بن العاص عن التکبیر فی الصلاة یوم الفطر والاضحی، فجعل هذا یقول: سل هذا، وهذا یقول: سل هذا، فقال له حذیفۃ: سل هذا — لعبد اللہ بن مسعود — فسألہ فقال ابن مسعود: یکبر أربعاً ثم یقرأ ثم یکبر فیکبر ثم یقوم فی الثانیۃ، فیکبر، ثم یکبر أربعاً بعد القراءة ۱۰ اس سے معلوم ہوا کہ یہ روایت موقوف علی ابن مسعود ہے اور صرف انہی سے مروی ہے۔

علامہ بیہقی نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت مرفوعہ اور حضرت ابن مسعودؓ کی روایت موقوفہ میں اس طرح تطبیق ممکن ہے کہ حضرت ابو موسیٰؓ حضرت ابن مسعودؓ کے سامنے ابتداءً ادباً خاموش رہے ہوں اور جب حضرت ابن مسعودؓ مسئلہ کا شرعی حکم بتلا چکے تو حضرت ابو موسیٰؓ نے ان کے قول کی تائید میں اپنی روایت مرفوعہ بیان کر دی ہو، پھر علی سبیل التسلیم اگر یہ روایت صرف ابن مسعودؓ ہی پر موقوف مانی جائے تب بھی غیر مد رک بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع کے حکم میں ہے، پھر اس روایت میں صحابہ کی ایک جماعت نے ابن مسعودؓ کی موافقت کی ہے جس سے اس روایت کو مزید قوت حاصل ہو جاتی ہے۔

-
- ۱۰ حافظ زیلعیؒ نصب الرایہ (ج ۲ ص ۲۱۴) میں اس روایت کو ابو داؤد کے حوالہ سے نقل کر کے فرماتے ہیں ”سکت عنہ ابو داؤد ثم المنذری فی مختصرہ، ورواہ احمد فی مسندہ ۱۲ مرتب“
- ۱۱ فی سنن الکبریٰ (ج ۳ ص ۲۹۰) باب ذکر الخبر الذی روی فی التکبیر أربعاً ۱۲ مرتب
- ۱۲ (ج ۳ ص ۲۹۳ رقم ۵۶۸۷) باب التکبیر فی الصلاة یوم العید، واضح ہے کہ اس کی سند میں نہ عبد الرحمن بن ثوبان کا واسطہ ہے اور نہ ہی ابوعائشہ کا ۱۲ مرتب
- ۱۳ التعلیق احسن علی آثار السنن (ص ۲۵۸) باب صلاة العیدین بستم تکبیرات زوائد ۱۲ مرتب

حنفیہ کا دوسرا استدلال حضرت ابن عباسؓ، حضرت مغیرہ بن شعبہؓ اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہم وغیرہ کے عمل سے ہے، پھر تابعین کی ایک کثیر تعداد کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے۔
حنفیہ کا تیسرا استدلال ابراہیم نخعیؒ کی روایت سے ہے فرماتے ہیں: ”قبض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والناس مختلفون فی التکبیر علی الجنائز“..... پھر آگے چل کر فرماتے ہیں: ”فکانوا علی ذلک (الاختلاف) حتی قبض ابوبکر، فلما ولی عمر ورأی اختلاف الناس فی ذلک، شق ذلک علیہ جدًّا، فارسل الی رجال من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال: انکم معاشر اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم متی تختلفون علی الناس یختلفون من بعدکم، ومتی تجتمعون علی امر یجتمع الناس علیہ، فانظروا امرًا تجتمعون علیہ، فکانما یقظہم، فقالوا نعم! مارایت یا امیر المؤمنین فأشعلینا، فقال عمر: بل اشیروا انتم علی، فانما انا بشر مثکم،

۱۔ عن عبد اللہ بن الحارث قال صلی بنی ابن عباس یوم عید، فکبر تسع تکبیرات، خمسًا فی الاولی واربعةً فی الآخرة والی بن القراءتین، مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۴) باب فی التکبیر فی العیدین واختلافہم فیہ ۱۲ مرتب
۲۔ چنانچہ عبد اللہ بن الحارث فرماتے ہیں، وشہدت المغیرہ بن شعبہ فعل ذلک ایضًا، مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۲۹۵، رقم ۵۶۸۹) باب التکبیر فی الصلاة یوم العید ۱۲ مرتب

۳۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۲۹۳، رقم ۵۶۸۹) ۱۲ مرتب
۴۔ اب تک ہم جن صحابہ کرام کی روایات یا ان کا عمل ذکر کر چکے ہیں وہ یہ ہیں: حضرت ابن مسعود، حضرت ابوموسیٰ اشعری، حضرت حذیفہ، حضرت مغیرہ بن شعبہ، حضرت ابن عباس، پھر مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۴، باب فی التکبیر فی العیدین الخ) کی بعض روایات میں حضرت سعید بن العاص کے واقعہ میں حضرت ابومسعود انصاری اور عبد اللہ بن قیس کا بھی ذکر ہے، پھر ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۴) ہی میں حضرت جابر بن عبد اللہ اور حضرت انسؓ کا عمل بھی اسی طرح مروی ہے، پھر سائل حضرت سعید بن العاصؓ کا عمل بھی یقیناً اسی طرح ہوگا، فتلک عشرة کاملہ ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

۵۔ دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۲ تا ۱۷۶) فی التکبیر فی العیدین واختلافہم فیہ ۱۲ مرتب

۶۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۳۹) کتاب الجنائز باب التکبیر علی الجنائز کم ہو ۹ ۱۲ مرتب

فترا جمعوا الامر بينهم « فاجمعوا امرهم على ان يجعلوا التكبير على الجنائن
مثل التكبير في الاضحى والفطر اربع تكبيرات فاجمع امرهم على ذلك »
معلوم ہوا کہ حضرت عمرؓ کے زمانے میں اس پر اجماع ہو گیا تھا کہ عیدین میں چار چار تکبیریں ہونگی۔
علامہ ابن رشدؒ نے بدایۃ المجتہد میں لکھا ہے کہ تکبیرات عید کی تعداد کے بارے میں
کوئی حدیث مرفوعہ صحت کے ساتھ ثابت نہیں چنانچہ انہوں نے اس بارے میں امام احمد
بن حنبلؒ کا قول بھی نقل کیا ہے ”لیس یروى عن النبى صلى الله عليه وسلم في
التكبير في العیدین حدیث صحیح“ ابن رشدؒ فرماتے ہیں کہ بریں بنا، مختلف فقہاء
نے مختلف صحابہ کرام کے عمل سے استدلال کر کے اپنا اپنا مسلک متعین کیا ہے۔ پھر یہ اختلاف بھی
افضلیت میں ہے، نماز باتفاق ہر طرح ہو جاتی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

بَابُ لَا صَلَاةَ قَبْلَ الْعِيدَيْنِ وَلَا بَعْدَهُمَا

”ان النبى صلى الله عليه وسلم خرج يوم الفطر فصلى ركعتين ثم لم يصل
قبلها ولا بعدها“ اس پر امت کا اجماع ہے کہ عیدین کی نہ سنن قبلہ ہیں نہ بعدہ، البتہ
عید سے پہلے اور بعد نوافل پڑھنے میں کچھ اختلاف ہے جو حضرات صحابہؓ کے زمانہ سے چلا آ رہا ہے۔
بعض صحابہ و تابعین کے نزدیک عید سے پہلے اور بعد بھی نوافل پڑھنا مطلقاً جائز ہے، یہی مسلک
ہے امام شافعیؒ کا، البتہ وہ امام کے حق میں کراہت کے قائل ہیں۔ لیکن جمہور صحابہ و تابعین
اور بیشتر ائمہ مجتہدین کے نزدیک نوافل کی اجازت نہیں، پھر ان میں اختلاف ہے، حنفیہ، سفیان
ثوری، امام اوزاعیؒ اور دوسرے اہل کوفہ کا مسلک یہ ہے کہ عید سے قبل تو کراہت ہے بعد
میں نہیں (اور بعد میں بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ تفصیل ہے کہ گھر میں تو مکروہ نہیں

۱۔ دیکھئے بذل المجہود (ج ۲ ص ۲۰۷ و ۲۰۸) ۱۲ از استاذ محترم

۲۔ بلکہ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ اگر امام چھ سے زائد تکبیریں کہہ دے تو تیرہ تکبیروں تک مقتدی پر امام کی
اتباع لازم ہوگی بلکہ بعض کے نزدیک سولہ تکبیروں تک بھی اتباع کی گنجائش ہے البتہ اس زائد کی صورت میں اتباع

نہیں کرے گا، فتح القدیر (ج ۱ ص ۴۲۸) باب صلاة العیدین، فی الفروع قبیل تکبیر التشریق ۱۲ مرتب

۳۔ کافی ”الأم“ و ”شرح المہذب“ کذا فی معارف السنن (ج ۴ ص ۴۴۴) ۱۲ مرتب

۱۔ شرح باب التکبیرات عیدین ۱۲ مرتب

البتہ عید گاہ میں مکروہ ہے) حضرت حسن بصریؒ اور فقہاء بصرہ کے نزدیک نماز عید کے بعد توکراہت ہے البتہ اس سے قبل نہیں تھے، امام احمدؒ، امام زہریؒ اور ابن جریرؒ کے نزدیک مطلقاً کراہت تھی عید سے قبل بھی اور بعد بھی، امام مالکؒ کے نزدیک عید گاہ میں مطلقاً مکروہ تھی (وعنه في المسجد روايتان)۔

بہر حال ائمہ ثلاثہ یعنی امام ابو حنیفہؒ، امام احمدؒ اور امام مالکؒ کے مسلک قریب قریب ہیں اور یہ حضرات کسی نہ کسی حد تک کراہت کے قائل ہیں۔ حدیث باب اور دوسری روایات سے مسلک جمہور کی تائید ہوتی ہے۔

جہاں تک امام شافعیؒ کے مسلک کا تعلق ہے تو اگرچہ بعض صحابہ و تابعین کے مسلک سے ان کی تائید ہوتی ہے لیکن حدیث مرفوعہ کی موجودگی میں حدیث موقوفہ سے استدلال نہیں کیا جاسکتا، اور یہ کہنا کہ حدیث باب اور اس جیسی دوسری روایات سے جو کراہت معلوم ہوتی ہے وہ امام کے ساتھ خاص ہے بلا دلیل ہے، اور دلائل سے اس کی تردید ہوتی ہے چنانچہ حضرت ابو مسعودؓ کا اثر ہے، فرماتے ہیں: لیس من السنة الصلوة قبل

۱۔ چنانچہ ابن ماجہ (ص ۹۲، باب ما جاء في الصلوة قبل صلاة العيد وبعدها) میں حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے "قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلي قبل العيد شيئاً فاذا رجع الى منزله صلى ركعتين"، نیز مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۹، فین کان یصلی بعد العید اربعاً) میں حضرت ابن مسعودؓ کا عمل مروی ہے "کان عبد اللہ اذا رجع یوم العید یصلی فی اہلہ اربعاً" ۱۲ مرتب

۲۔ عن ایوب قال رأیت انس بن مالک والحسن یصلیان قبل خروج الامام یعنی یوم العید "مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۸۰) من رخص فی الصلاة قبل خروج الامام ۱۲ مرتب

۳۔ کما فی روایۃ الباب، نیز روایت مرفوعہ "لا صلاة قبلها ولا بعدها" (معارف السنن ج ۴ ص ۴۴۴ بحوالہ مغنی ابن قدامہ) سے بھی انہی کے مسلک کی تائید ہوتی ہے ۱۲ مرتب

۴۔ وہ غالباً روایات کراہت سے کراہت پر استدلال کرتے ہیں، پھر چونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے گھر میں نماز پڑھنا ثابت ہے اس لئے اس کراہت کو صرف عید گاہ تک محدود رکھتے ہیں۔ واللہ اعلم۔ ۱۲ مرتب

۵۔ دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۷) من کان لا یصلی قبل العید ولا بعده ۱۲ مرتب

۶۔ معارف السنن (ج ۴ ص ۴۴۴) ۱۲ مرتب

خروج الامام يوم العيد " نیز ایک روایت میں " لا تصلوا قبلها ولا بعدها " کے عام الفاظ مروی ہیں، جس سے امام شافعی کے مسلک کی تردید ہو جاتی ہے۔ واللہ اعلم۔
(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ فِي خُرُوجِ النِّسَاءِ فِي الْعِيدَيْنِ

عن أم عطية أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يخرج الأباكار و
العواتق وذوات الخدور والحيف في العیدین، فاما الحيف فيعتزلن المصلی
ويشهدن دعوة المسلمين، قالت احداهن يا رسول الله ! ان لم يكن لهما
جلباب ؟ قال : فلتعراهما اختهما من جلبابها ؛

عواتق عاتق کی جمع ہے " البنت التي بلغت الحلم او قاربته " وقيل : التي
لم تتزوج " وقيل : هي الكريمة على اهلها ؛

الخدور بالضم جمع خدر بالكس، ستر في ناحية البيت تقعد البكر راء
الجلباب بكس الجيم وسكون اللام : الخمار، وقيل : " الثوب الواسع
دون السداء، وقيل : القميص، والجمع جلباب .

یہ حدیث عہد نبوی میں عورتوں کے خروج الی المصلیٰ پر نص ہے، اور اس سے خروج الی
المسجد کا جواز و استحباب بھی سمجھ میں آتا ہے۔

عورتوں کے خروج للعیدين کے بارے میں سلف میں اختلاف رہا ہے۔ بعض نے مطلقاً
اجازت دی، بعض نے مطلقاً ممنوع قرار دیا اور بعض نے اس ممانعت کو "شابات" کے ساتھ خاص کیا۔

۱۔ (قال البيهقي) رواه الطبرانی في الكبير، ورجاله ثقات، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۰۲) باب الصلوة قبل العيد وبعدها ۱۲ مرتب
۲۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۴۴۴) بحوالہ مغنی ابن قدامة (۱۲ مرتب

۳۔ منهم أبو بكر وعلي وابن عمر (رضي الله عنهم) وغيرهم، معارف السنن (ج ۲ ص ۴۴۵) ۱۲ مرتب

۴۔ منهم عروة والقاسم والنفخي ويحيى الانصاري، معارف (ج ۲ ص ۴۴۵) ۱۲ مرتب

۵۔ وهو مذهب مالك وابي يوسف، وروى ابن نافع عن مالك انه لا بأس ان يخرج النساء الى العیدین والجمعة
وليس بواجب، معارف السنن (ج ۲ ص ۴۴۵) ۱۲ مرتب عفا عنہ
۶۔ شرح باب از مرتب ۱۲

اس بارے میں امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت جواز کی ہے اور ایک عدم جواز کی، اور امام شافعیؒ کے نزدیک عجمائز کا عید گاہ میں حاضر ہونا مستحب ہے۔

بہر حال جمہور کے نزدیک شائبہ کو نہ ہی جمعہ و عیدین کیلئے خروج کی اجازت ہے اور نہ ہی کسی اور نماز کیلئے لقولہ تعالیٰ: وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وجہی ہے کہ ان کا خروج فتنہ کا سبب ہے، پھر عجمائز کے حق میں یہ مفسدہ نہیں ہے اس لئے انہیں خروج للعیدین کی اجازت ہے البتہ حقیقہ کے نزدیک ان کے حق میں بھی عدم خروج افضل ہے۔

امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ عورتوں کو نماز کیلئے نکلنے کا حکم ابتداء اسلام میں دشمنان کی نظروں میں مسلمانوں کی کثرت ظاہر کرنے کیلئے دیا گیا تھا اور یہ علت اب باقی نہیں رہی۔ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ اس علت کی وجہ سے بھی اجازت ان حالات میں تھی جبکہ امن کا دور دورہ تھا اب جبکہ دونوں علتیں ختم ہو چکی ہیں لہذا اجازت نہ ہونی چاہئے۔

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں ”لو أدرك رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أحدث النساء لمنعهن المسجد كما منعت نساء بني أسد أثيل“ مطلب یہ ہے کہ عہد رسالت میں ایک تو فتنہ کا احتمال کم تھا دوسرے عورتیں بغیر تزین کے باہر نکلا کرتی تھیں، اس لئے ان کو نمازوں کی جماعات میں حاضر ہونے کی اجازت تھی لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد انہوں نے تزین کا طریقہ اختیار کیا نیز فتنہ کے مواقع بڑھ گئے اس لئے اب انہیں جماعات میں حاضر نہ ہونا چاہئے اور اگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم حیوۃ ہوتے تو آپ بھی اس زمانہ میں عورتوں کو خروج للصلوۃ کی اجازت نہ دیتے، چنانچہ علماء متاخرین کا فتویٰ اسی پر ہے کہ اس زمانے میں ان کا مساجد کی طرف نکلنا درست نہیں۔ واللہ اعلم۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

-
- ۱۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۴۴۵) ۲۔ مرتب ۳۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۴۴۶) ۴۔ مرتب ۵۔ پھر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عام نمازوں میں فجر، مغرب اور عشاء میں عجمائز کے حضور میں کوئی حرج نہیں اور صاحبینؒ نے تو پانچوں نمازوں میں اس کی اجازت دی ہے، کما فی الہدایۃ (ج ۱ ص ۱۲۶) باب الامامۃ ۶۔ فاذا خرجن یصلین صلاۃ العید فی روایۃ الحسن عن ابی حنیفہؒ، وفی روایۃ ابی یوسف عنہ: لا یصلین بل یتنن سواد المسلمین ویتفقن برعائہم، معارف السنن (ج ۲ ص ۴۴۶) ۷۔ مرتب عفی عنہ ۸۔ مؤطا امام مالک (ص ۱۸۴)، ما جاز فی خروج النساء الی المساجد ۹۔ مرتب

باب ماجاء فی خروج النبی ﷺ الی العید طریق ورجوعہ طریق اخر

”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا خرج یوم العید فی طریق رجع فی غیرہ“
مطلب یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عید کی نماز کیلئے جس راستہ سے عید گاہ تشریف لے جاتے تھے
واپسی میں اس کو چھوڑ کر دوسرے راستہ سے تشریف لاتے تھے۔ آپ کا عید بخاری میں بھی مروی
ہے۔ ”عن جابر قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان یوم عید خالف الطريق“
چنانچہ ائمہ اربعہ اور جمہور علماء کے نزدیک یہ عمل مستحب ہے۔
پھر راستہ کی تبدیلی کی مختلف حکمتیں بیان کی گئی ہیں جن کی تعداد بیش تک پہنچتی ہے۔
ان میں سے صحیح ترین یہ ہے کہ اس عمل سے شعائر اسلام اور مسلمانوں کی اجتماعیت و شوکت کا
اظہار مقصود ہے۔ واللہ اعلم
(از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ (ج ۱ ص ۱۳۲) باب من خالف الطريق اذا رجع یوم العید ۲ مرتب

۲۔ کما بین الحافظ فی فتح الباری (ج ۲ ص ۳۹۳) باب من خالف الطريق ، والعلنی فی عمدة القاری (ج ۶
ص ۳۰۶) باب من خالف الطريق اذا رجع یوم العید۔

ان میں توجیہات کی تفصیل عینی میں اس طرح بیان کی گئی ہے :

الاول : انه فعل (صلی اللہ علیہ وسلم) لتشہدہ الطريقان۔ الثانی : لتشہدہ الانس والجن من سکن
الطریق۔ الثالث : لیسوی بینہما فی مرتبة الفضل بمرورہ۔ الرابع : لان طریقہ الی المصلی کانت علی
ایمن، فلورجع منہا لرجع علی جہۃ الشمال فرجع من غیرہا۔ الخامس : لاظہار شعائر الاسلام فیہا۔
السادس : لاظہار ذکر اللہ تعالیٰ۔ السابع : لیغیظ المنافقین والیہود۔ الثامن : لیرہبہم بکثرة من معہ۔
التاسع : للمخدر من کید الطائفتین او من احداہما۔ العاشر : لیسلم اہل الطریقین بالسرودہ۔
الحادی عشر : لیتبرکوا بمرورہ وبرؤیتہ۔ الثانی عشر : لیقننی حاجۃ من یحتاج الیہا من نحو صدقۃ واسترشاد
الی شئ او استشفاع ونحو ذلک۔ الثالث عشر : لیجیب من یتفتی فی امر دینیہ۔ الرابع عشر : لیسلم علیہم
فیحصل لہم اجر الرد۔ الخامس عشر : لیزور اقاربہ الاحیاء والاموات۔ السادس عشر : لیصل رحمہ۔
السابع عشر : لیتفاءل بتغیر الحال الی المغفرۃ والرضی۔ الثامن عشر : لانه کان یتصدق فی ذلک فاذا رجع لم یبق
معہ شئ فیرجع فی طریق اخری لئلا یرد من سألہ۔ التاسع عشر : فعلم ذلک لتخفیف الزحام۔

بَابُ فِي الْأَكْلِ يَوْمَ الْفِطْرِ قَبْلَ الْخُرُوجِ

كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يخرج يوم الفطر حتى يطعم ولا يطعم يوم الاضحى حتى يصلي، "جہور کا مسلک اس حدیث کے مطابق یہی ہے کہ عید الفطر کے دن نماز عید سے پہلے کچھ کھانا مسنون ہے اور عید الاضحیٰ کے دن نماز عید پڑھنے تک امساک کرنا اور کچھ نہ کھانا مستحب ہے۔ پھر حدیث کا ظاہر یہ ہے کہ یہ امساک ہر شخص کیلئے مسنون و مستحب ہو خواہ وہ

العشرون : لانه كان طريقه التي توجه منها البدن التي يرجع فيها فإرادتكثير الاجر بتكثير الخطى في الذباب .
قال القاضي عبد الوهاب المالكي أكثر دعاوى فارغة - المعارف (ج ۲ ص ۴۵۰) وردہ العینی (۳۶۶)
نقال : هذه كلها اختراعات جده فلا تحتاج الى دليل ولا الى تصحيح وتضعيف .
واشار ابن القيم الى انه صلى الله عليه وسلم فعل ذلك لجمع ما ذكر من الاشار المتعملة القريبة - (المعارف)
علامہ بنوری فرماتے ہیں : قال الرام : واجود ما عندى وجوه ، منها الشهادة الطريقين ومنها الشهادة الانس والجن من سكان الطريق ، ومنها الشهادة الملائكة الواقفين في كل طريق ، ومنها لاطهار شعائر الاسلام فيها ، ومنها لا غاظة المناققين او اليهود ، ومنها لاطهار ذكر الله والشهادة العلم (المعارف ج ۲ ص ۴۵۰) مرتب
پھر حضرت کشمیری نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں " وهذا القدر من الامساك اُسْمِيه اَيْسًا اِسْمُوم " معارف حسن
(ج ۲ ص ۴۵۱) - یعنی یہ تھوڑے سے وقت کا امساک بھی مستقل روزہ کے درجہ میں ہے اور حضرت حفصہؓ سے جو روایت مروی ہے " اربع لم يكن يدعها النبي صلى الله عليه وسلم صيام عاشوراء والعشرة (اي صيام عشر ذي الحجة) سنن نسائي (ج ۱ ص ۲۲۸) صوم ثلثة ايام من الشهر) اس میں دس روزے جمع ہیں گے جب کہ ذی الحجہ کی دسویں تاریخ کو بھی روزہ رکھا جائے اور اس تاریخ میں باقاعدہ صبح صادق سے مغرب تک کا روزہ رکھنا بالاتفاق ممنوع ہے اب اگر دسویں تاریخ کے نماز عید تک کے امساک کو مستقل روزہ کے درجہ میں شمار کیا جائے تو دس کا عدد مکمل ہو جائے گا ورنہ نہیں۔

نیز حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً مروی ہے " ما من ايام احب الى الله ان تعبد له فيها من عشر ذي الحجة يعدل صيام كل يوم منها صيام سنة الم ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۲) باب ما جاء في ايام العشر) اس میں "صيام كل يوم" پر جمعی عمل ہو سکتا ہے جبکہ دسویں تاریخ کے مذکورہ امساک کو صوم و ستر اردیا جائے۔

عہ شرح باب از مرتب

والله اعلم ۱۲ مرتب عفی عنہ

قربانی کر رہا ہو یا نہ کر رہا ہو اور یہی صبح ہے، جبکہ معنی ابن قدامہ میں امام احمد کا قول نقل کیا گیا ہے کہ ”والاضحیٰ لا یأکل فیہ حتی یرجع اذا کان لہ ذبح لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یأکل من ذبیحتہ واذالمیکن ذبح لم یبال ان یأکل“^۱ پھر عید الاضحیٰ کے دن نماز اور قربانی سے قبل کچھ نہ کھانے کا جو استحباب ہے اس کی حکمت بظاہر یہی معلوم ہوتی ہے کہ اس دن (جو اللہ تعالیٰ کی جانب سے دعوت عام کا دن ہے) سب سے پہلے قربانی ہی کا گوشت تناول کیا جائے گویا ایک طرح سے اللہ کی ضیافت میں شرکت مقصود ہے۔

پھر عید الاضحیٰ کے مقابلہ میں عید الفطر میں علی الصبح نماز سے پہلے ہی کچھ کھالینا غالباً اس لئے مستحب ہے کہ جس اللہ کے حکم سے رمضان کے پورے مہینے دن میں کھانا پینا بالکل بند رہا آج جب اس کی طرف سے دن میں کھانے پینے کا اذن ملا اور اسی میں اس کی رضا اور خوشنودی معلوم ہوئی تو طالب و محتاج بندہ کی طرح صبح ہی صبح اس کی نعمتوں سے لذت اندوز ہونے لگے بندگی کا مقام اور عبدیت کی شان یہی ہے۔ واللہ اعلم
(از مرتب عفا اللہ عنہ)



۱۔ کما نقل فی ”المعارف“ (ج ۴ ص ۴۵۱) عن الدر المنختار ۱۲ م

۲۔ کذا فی ”المعارف“ (ج ۴ ص ۴۵۱) ۱۲ م

۳۔ دیکھئے ”معارف الحدیث“ (ج ۳ ص ۴۰۶ و ۴۰۷) ۱۲ م

اَبْوَابُ السَّفَرِ

بَابُ التَّقْصِيرِ فِي السَّفَرِ

عن ابن عمرؓ قال سافرت مع النبي صلى الله عليه وسلم والى بكن وعمر و
عثمان فكانوا يصلون الظهر العصر كعتين كعتين لا يصلون قبلها ولا بعدها
سفر میں "قص" (رباعی نمازوں کا نصف ہو جاتا) کی مشروعیت پر اجماع ہے البتہ اس میں اختلاف
ہے کہ قصر واجب ہے یا جائز؟

حقیقہ کے نزدیک قصر عزیمت یعنی واجب ہے۔ لہذا اس کو چھوڑ کر اتمام جائز نہیں۔ امام
مالکؒ اور امام احمدؒ کی بھی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے جبکہ ان کی دوسری روایت
میں قصر کو افضل قرار دیا گیا ہے۔ اس کے برعکس امام شافعیؒ کے نزدیک قصر رخصت ہے اور اتمام نہ صرف جائز بلکہ افضل ہے۔
امام شافعیؒ کا استدلال قرآن کریم کی اس آیت
سے ہے "وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ

فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ" اس میں "لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ"
کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ قصر کرنے میں کوئی حرج نہیں اور یہ الفاظ مباح کے لئے استعمال
ہوتے ہیں نہ کہ واجب کیلئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نفی جُنَاح ایک ایسی تعبیر ہے جو واجب پر بھی صادق آتی ہے اور یہ
ایسے ہی ہے جیسے کہ سعی کے بارے میں فرمایا گیا "ثُمَّ حَجَّ الْبَيْتِ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ"

۱۔ فی مذہب الشافعی تفصیل فالقصر افضل فی مواضع والایتمام فی مواضع، انظر شرح المہذب،
(ج ۲ ص ۳۳۵) کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۴۵۴) ۱۲ مرتب عنی عنہ

۲۔ سورۃ نسا جز ۵ رقم الآیۃ ۱۰۱، ۱۲ مرتب

۳۔ سورۃ بقرہ جز ۲ رقم الآیۃ ۱۵۸، ۱۲ مرتب

أَنْ يَطْوُفَ بِهِمَا ، حالانکہ سعی باتفاق واجب ہے۔

آیت مذکورہ سے شافعیہ کے استدلال کا دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ درحقیقت یہ آیت قصر فی السفر سے متعلق نہیں بلکہ صلوٰۃ الخوف سے متعلق ہے اور اسی کے بارے میں نازل ہوئی ہو گویا اس آیت میں قصر سے مراد قصر فی الکیفیت ہے نہ کہ قصر فی الکمیت جس کی دلیل یہ ہے کہ اس میں آگے ”إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا“ کی قید لگی ہوئی ہے حالانکہ قصر فی السفر کسی کے نزدیک بھی حالت خوف کے ساتھ مشروط نہیں ، اس صورت میں ”لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ“ اپنے حقیقی معنی پر محمول ہوگا اور اس سے اباحت ہی کے معنی مراد ہوں گے حافظ ابن جریر اور حافظ ابن کثیر نے اسی تفسیر کو اختیار کیا ہے اور حضرت مجاہد اور بعض دوسرے تابعین سے بھی یہی تفسیر منقول ہے ، حنفیہ میں سے صاحب بدائع نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے۔

البتہ اس تفسیر پر صحیح مسلم کی ایک حدیث سے اشکال ہو سکتا ہے جو حضرت یعلیٰ بن امیہ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں ”قال قلت لعمر بن الخطاب“ لیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتكم ان يفتنكم الذين كفروا“ فقد امن الناس، فقال عجب مما عجبتم منه ، فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك ، فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته“ اس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس آیت کو صلوٰۃ السفر سے متعلق قرار دیا ہے نہ کہ صلوٰۃ الخوف سے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل قصر صلوٰۃ کی اجازت اس آیت کے نزول سے پہلے ہی اچھی تھی پھر جب یہ آیت نازل ہوئی تو حضرت عمرؓ کے ذہن میں یہ شبہ پیدا ہوا کہ شاید اس آیت نے

۱۔ حضرت حکیم الامت تھانوی قدس سرہ فرماتے ہیں ”قصر واجب ہے اور قرآن میں جو اس طرح فرمایا کہ تم کو گناہ نہ ہوگا جس سے شبہ ہوتا ہے کہ نہ کرنا بھی جائز ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ پوری نماز کی جگہ نصف پڑھنے میں ظاہراً و سوسہ گناہ کا ہوتا تھا اس لئے اس کی نفی فرمادی ، سوسہ منافی وجوب کے نہیں جو دوسری دلیل سے ثابت ہے ، بیان القرآن ۱۲ مرتبہ عنی عند

بلفصل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۴۶۱) ۱۲ م ۳۵ (ج ۱ ص ۲۴۱) کتاب صلاۃ المسافرین وقصر ۱۲ م

۱۶ دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۴۶۱ و ۴۶۲) ۱۲ م

قصر صلوٰۃ کی عمومی اجازت کو منسوخ کر کے اسے صلوٰۃ خوف کے ساتھ مشروط کر دیا ہے، اس بنا پر انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا۔ آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا ”صدقۃ صدق اللہ بھا علیکم فاقبلوا صدقتہ“ جس کا حاصل یہ ہے کہ قصر سفر، اللہ تعالیٰ کی طرف سے تم پر ایک صدقہ تھا جو اب بھی جاری ہے اور اس آیت نے اس کو منسوخ نہیں کیا کیونکہ یہ آیت قصر سفر کے بارے میں نہیں بلکہ صلاۃ الخوف کے بارے میں ہے۔

شافعیہ کا دوسرا استدلال سنن نسائی میں حضرت عائشہ صدیقہؓ کی ایک روایت سے ہے، ”انھا اعطيت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من المدينة الى مكة حتى اذا قدمت مكة قالت يا رسول اللہ! يا بئى أنت وأُمّی قصرت وأتممت وافطرت وصمت قال أحسنت يا عائشة وماعاب علی“ اس سے معلوم ہوا کہ سفر میں اتمام جائز بلکہ بہتر ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو اس روایت میں علامہ بن زہیر متکلم فیہ ہے، دوسرے یہ حدیث مضطرب ہے کما قال المارذی، تیسرے حافظ زلیعیؒ نے اس حدیث کے متن کو منکر قرار دیا ہے اور صحیحین کے حوالہ سے حضرت انسؓ کی روایت نقل کی ہے ”حجج البنی صلی اللہ علیہ وسلم

۱۔ (ج ۱ ص ۲۱۳) کتاب تفسیر الصلوٰۃ فی السفر باب المقام الذی یقصر بمثلہ الصلوٰۃ، سنن کبریٰ البیہقی (ج ۳ ص ۱۴۲) باب من ترک القصر فی السفر غیر رغبة عن السنة ۱۲ مرتب

۲۔ (قال الزلیعی) والعلامة بن زہیر قال فیہ ابن حبان: یروی عن الثقات مالائشہ حدیث الاثبات، فبطل الاحتجاج بہ، کذا قال فی کتاب الضعفاء، وذكرہ فی کتاب الثقات ایضاً فتناقض کلامہ فیہ۔ واللہ اعلم کذا فی نصب الراية (ج ۲ ص ۱۹۱) باب صلوٰۃ المسافر ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ البحر النقی فی ذیل السنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۳ ص ۱۴۲) باب من ترک القصر فی السفر غیر رغبة عن السنة ۱۲ مرتب ۴۔ (قال الزلیعی) وذكر صاحب التنقیح ان ہذا المتن منکر، فان البنی صلی اللہ علیہ وسلم لم یحتمر فی رمضان قط، نصب الراية (ج ۲ ص ۱۹۱) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ درحقیقت صاحب تنقیح نے اسے منکر قرار دیا ہے، اور علامہ زلیعی کا منیع بھی صاحب تنقیح کے قول کی تائید کر رہا ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

۵۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۳۹) ابواب العمرۃ باب کم اعتمر البنی صلی اللہ علیہ وسلم، وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۰۹) کتاب الحج باب بیان عدو عمر البنی صلی اللہ علیہ وسلم وزمانہن شیخین نے یہ روایت الفاظ کے فرق کے ساتھ ذکر کی

حجة واحدة واعتمد اربع عمر کلھن فی ذی القعدة الا التي مع حجة ۱۱ جس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی عمرہ رمضان میں نہیں کیا۔
بعض شافعیہ نے اس کی یہ توجیہ کی کہ یہ فتح مکہ کا واقعہ ہو سکتا ہے کہ مکہ فتح مکہ رمضان میں ہوئی لیکن یہ توجیہ اس لئے درست نہیں ہو سکتی کیونکہ فتح مکہ کے سفر میں حضرت عائشہؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نہیں تھیں بلکہ ازواج مطہرات میں سے حضرت ام سلمہؓ اور حضرت زینبؓ آپ کے ہمراہ تھیں لہذا یہ روایت معلول ہے اور تاریخی اعتبار سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی سفر پر منطبق نہیں ہوتی لہذا اس سے استدلال درست نہیں۔

اور اگر بالفرض اس حدیث کو درست قرار دے کر یہ مانا جائے کہ فتح مکہ کے موقع پر حضرت عائشہؓ بھی ساتھ تھیں تو اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس سفر میں پندرہ دن یا اس سے زائد مکہ میں مقیم رہے، اس وقت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اقامت کی نیت نہیں فرمائی تھی لیکن ممکن ہے کہ حضرت عائشہؓ یہ سمجھی ہوں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایک طویل مدت مکہ میں قیام فرمائیں گے، اس بنا پر انہوں نے بھی اتمام پر عمل کیا ہو اور روزے رکھے ہوں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی حیثیت سے حضرت عائشہؓ کی تحسین فرمائی ہو۔
شافعیہ کا تیسرا استدلال سنن دارقطنی میں حضرت عائشہؓ ہی کی ایک دوسری روایت سے ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقصر فی السفر ویتم ویفطر ویصوم"

۱۰ چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غزا غزوة الفتح فی رمضان" صحیح بخاری (ج ۲ ص ۶۱۲) کتاب المغازی باب غزوة الفتح فی رمضان ۱۲ مرتب

۱۱ فتح الباری (ج ۳ ص ۲۷۴) قبیل "باب الصلاة فی الکعبة ۱۲ مرتب
۱۲ معارف السنن (ج ۲ ص ۲۶۰، بحوالہ "المواہب" علامہ کاندھلویؒ نے حضرت ام سلمہؓ اور حضرت میمونہؓ کے نام ذکر کئے ہیں، سیرت المصطفیٰ (صلی اللہ علیہ وسلم) (ج ۳ ص ۱۳) "غزوة الفتح الاعظم" مدینہ منورہ سے روانگی ۱۲ مرتب

۱۳ اقام بمکہ خمسۃ عشر اوسبعة عشر اوشمانية عشر یوما علی اختلاف الروایات، کذا فی المعارف (ج ۲ ص ۲۶۰) ۱۴ لانہ کان یرید ان یخرج الی حنین ۱۲ مرتب

۱۵ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۸۹ رقم ۴۴) کتاب الصیام، باب القبلة للصائم ۱۲ مرتب غفی عنہ

امام دارقطنی نے اس حدیث کی سند کو صحیح قرار دیا ہے۔

اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ حدیث کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم چھوٹے سفر میں جو تین مراحل سے کم ہو اتمام فرماتے اور تین مراحل سے زائد سفر میں قصر فرماتے تھے۔

حضرت عائشہ رضی کی مذکورہ بالا دونوں روایتوں کا ایک مشترکہ جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہ سفر حج میں اتمام فرماتی تھیں، کسی شخص حضرت عروہ سے سوال کیا ”ما بال عائشہ تتم؟“ قال :

تأذلت ما تأذل عثمان، یعنی جس تاویل سے حضرت عثمانؓ مکہ مکرمہ میں اتمام کرتے تھے اسی قسم کی کسی تاویل کی بنا پر حضرت عائشہؓ بھی اتمام کرتی تھیں، اب اگر حضرت عائشہؓ کے پاس

جواز اتمام میں کوئی حدیث مرفوعہ ہوتی تو حضرت عروہؓ یہ نہ فرماتے کہ ”تأذلت ما تأذل عثمان“ (ثم ان التشبيه في نفس التأذل لا في اتحاد تأويلهما، كما في المعارف) بلکہ اس

حدیث کا حوالہ دیتے، حضرت عروہؓ کے قول سے ظاہر ہے کہ حضرت عائشہؓ کے پاس اس بارے میں کوئی حدیث مرفوعہ نہ تھی بلکہ یہ ان کا اپنا اجتہاد تھا لہذا مذکور بالا دو حدیثیں جو حضرت عائشہؓ کی

طرف منسوب کی گئیں یا تو صحیح نہیں ہیں یا ان کا کچھ اور مطلب ہے علامہ ابن تیمیہؒ نے تو اس کے جواب میں صراحتاً یہ فرمایا ”هو كذب علي رسول الله صلى الله عليه وسلم كما حكاها

ابن القيد في ”الهدى“ (ج ۱ ص ۱۸۱)

شافعیہ کا چوتھا استدلال حضرت عثمانؓ کے عمل سے ہے کہ وہ مکہ مکرمہ میں اتمام فرمایا کرتے تھے۔

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۴۸) ابواب تقصير الصلوة، باب يقصر اذا خرج من موضعه - عروہ سے سوال کرنے والے زہری تھے، كما في البخاری، حوالہ مذکورہ ۱۲ مرتب

۲۔ كما في التلخيص الجبير (ج ۲ ص ۲۴، رقم ۶۰۳) کتاب صلوة المسافرين ۱۲ مرتب

۳۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ درحقیقت حضرت عائشہؓ کے نزدیک قصر کا مدار وجود مشقت پر ہوا ورنہ ان کا اجتہاد ہے چنانچہ حضرت عروہؓ سے حضرت عائشہؓ کے بارے میں مروی ہے ”انہا كانت تفضل في السفر اربعاً“

فقلت لها: لو صليت ركعتين فقالت يا ابن اختي انه لا يشق علي، بیہقی (ج ۳ ص ۱۴۳) باب من ترك القصر في السفر غير رغبة عن السنة، كذا في فتح الباری (ج ۲ ص ۴۷۱) باب يقصر اذا خرج من موضعه، بزيادة من المرتب

۴۔ كذا في معارف البیورى (ج ۴ ص ۴۵۹) ۱۲ مرتب ھ عن عبد الرحمن بن يزيد قال صلى عثمان بنی اربعاً، لیکن عبد الرحمن بن یزید فرماتے ہیں ”حتى بلغ ذلك عبد الله فقال لقد صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتين،

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عثمانؓ نے مکہ مکرمہ میں گھر بنا لیا تھا اور ان کا اجتہاد یہ تھا کہ جس شہر میں انسان گھر بنا لے اس شہر میں اتمام واجب ہے۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ حضرت عثمانؓ کے اتمام کی وجہ یہ تھی کہ وہاں حج کے موقع پر اعراب کا اجتماع ہوتا تھا اور اگر آپ وہاں پر قصر کرتے تو اس بات کا خطرہ تھا کہ اعرابیوں سمجھیں گے کہ پوری نماز ہی دو رکعتیں ہیں لہذا آپؓ نے ان کی تسلیم کی غرض سے اقامت کی نیت کر کے اتمام کو مناسب سمجھا ہے۔

صحیحین میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے منسلماتی ہیں؛
دلائل احناف ① "الصلوة اول ما فرضت ركعتان فأقرت صلوة السفر"

۱۔ عن ابراہیم قال : ان عثمان صلی الربع لانه اتخذ في (امی مکہ) وطنًا ، سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۷۰)
 کتاب المناسک ، باب الصلوة بمنی - نیز عبد الرحمن بن ابی ذیاب منسلماتی ہیں : "ان عثمان بن عفان صلی بمنی اربع رکعات فانكره الناس عليه فقال يا ايها الناس ! اني تأملت بمكة منذ قدمت واني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من تأصل ببلد فليصل صلوة المقيم ، رواه احمد علامہ بیہقی نے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۵۶) ، باب فمیں مسافر فتأهل في بلد امیں اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد اس پر سکوت کیا ہے لیکن یہی روایت انہوں نے الفاظ کے فسق کے ساتھ مسند ابویعلیٰ کے حوالہ سے بھی ذکر کی ہے لیکن اس پر عکرمہ بن ابراہیم کے ضعف کا اعتراض کیا ہے اگر اس روایت کی صحت ثابت ہو جائے تو حضرت عثمانؓ کا مسلک حدیث مرفوعہ سے ثابت ہو جائے گا لیکن حافظ ابن حجر نے مسند احمد اور بیہقی کے حوالہ سے اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے "فہذا الحدیث لا یصح لانه منقطع وفي رواة من لا یصح بہ" اب اگر حافظ کے قول کو درست تسلیم کیا جائے تو یہ ماننا ہو گا کہ حضرت عثمانؓ کا اتمام ان کا اپنا اجتہاد تھا پھر وہ اجتہاد کیا تھا اس کے بارے میں متعذر احوال ہیں جن کی تفصیل فتح الباری (ج ۲ ص ۲۷۰ و ۲۷۱) ، باب یقصر اذا خرج من موضعہ میں دیکھی جاسکتی ہے ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

۲۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۲۷۱) ۱۴ م

۳۔ بخاری (ج ۱ ص ۱۱۳۸) ابواب تقصیر الصلوة ، باب یقصر اذا خرج من موضعہ ، صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۳۱)

کتاب صلوة المسافرین وقصرہا ۱۲ مرتب عنی عنہ

وَأَمَّت صَلَوةَ الْحَضَرِ (اللفظ للبخاری) اور مسلم کی روایت میں "وَزَيْدٌ فِي صَلَوةِ الْحَضَرِ" کے الفاظ مروی ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ سفر میں دو رکعتیں تخفیف کی بنا پر نہیں ہیں بلکہ اپنے فریضہِ اصلیہ پر برقرار ہیں لہذا وہ عزیمت میں نہ کہ رخصت۔

(۲) سنن نسائی میں حضرت عمرؓ سے مروی ہے "صَلَاةُ الْجُمُعَةِ رَكْعَتَانِ وَالْفِطْرِ رَكْعَتَانِ وَالنَّحْرِ رَكْعَتَانِ وَالسَّجْدَةُ رَكْعَتَانِ تَمَامٌ غَيْرُ قِصَرٍ عَلَى لِسَانِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ"

(۳) نسائی ہی میں ابن عباسؓ سے مروی ہے "قَالَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ الصَّلَاةَ عَلَى لِسَانِ نَبِيِّكُمْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْحَضَرِ أَرْبَعًا وَفِي السَّفَرِ رَكْعَتَيْنِ الْخ" حضرت عمرؓ کی وہ حدیث پیچھے گزر چکی ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "صَلَاةُ تَصَدَّقَ اللَّهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَأَقْبِلُوا صِدْقَهُ"

(۵) موری سے روایت ہے فرماتے ہیں "سَأَلْتُ ابْنَ عَمْرٍاءَ عَنِ الصَّلَاةِ فِي السَّفَرِ فَقَالَ: رَكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ، مَنْ خَالَفَ السَّنَةَ كَفَرَ"

(۶) جمہور صحابہؓ کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے۔

وَاللَّهُ سُبْحَانَكَ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ

۱۔ اس مفہوم کی ایک روایت حضرت سائب بن یزید کنندی سے بھی مروی ہے جس کے بارے میں علامہ شامی فرماتے ہیں "رواہ الطبرانی فی الکبیر ورجالہ رجال الصمیم" مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۵۵) باب صلوة السفر

۲۔ (ج ۱ ص ۲۱۱) کتاب تقصیر الصلوة فی السفر ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۱ ص ۲۱۲) کتاب تقصیر الصلوة فی السفر ۱۲ مرتب

۴۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۲۱) کتاب صلاة المسافرين وقصرها ۱۲ مرتب

۵۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر ورجالہ رجال الصمیم، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۵۴ و ۱۵۵) باب صلوة السفر

نیز طحاوی (ج ۱ ص ۲۰۵، باب صلاة المسافرين) میں حضرت صفوان بن محرز سے مروی

ہے کہ انہوں نے حضرت عمرؓ سے صلاة فی السفر کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے فرمایا "أَشْخِي أَنْ يَكْذِبَ عَلَى رَكْعَتَانِ مَنْ خَالَفَ السَّنَةَ كَفَرَ" ارشید اشرف

۶۔ ان حضرات سے متعلق روایات کیلئے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۲۰۲ تا ۲۰۸) باب صلاة المسافرين ۱۲ مرتب

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَمْ تَقْصِرُ الصَّلَاةَ

امام ترمذی نے اس باب میں ”کم“ کی تمیز ذکر نہیں کی، چنانچہ یہ تمیز ”کم“ مسافت بھی ہو سکتی ہے اور ”کم“ مدۃ بھی، اور یہ دونوں مسئلے مختلف فیہ ہیں۔

مسافت قصر کی تحقیق | قصر کتنی مسافت میں جائز ہوتا ہے؟ اس میں امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ کم از کم تین مراحل کا سفر موجب قصر ہوتا ہے اور ائمہ ثلاثہ سولہ فرسخ کی مقدار کو موجب قصر قرار دیا ہے۔ اور یہ دونوں اقوال متقارب ہیں کیونکہ سولہ فرسخ کے اڑتالیس میل بنتے ہیں۔

اہل ظاہر کے نزدیک سفر کی کوئی مقدار مقرر نہیں بلکہ قصر کے لئے مطلق سفر کا پایا جانا کافی ہے (عن داؤد مطلق السفر و قدس باللیل، معارف ج ۲ ص ۴۷۳)

پھر بعض اہل ظاہر نے صرف تین میل مقدار مقرر کی ہے، غالباً ان کا استدلال حضرت انسؓ کی روایت سے ہے ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا خرج مسيرة ثلاثة اميال او ثلاثة فراسخ (شعبۃ شمس) یصلی رکعتین“، لیکن جمہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ نہیں کہ صرف تین میل کے سفر میں قصر فرمالتے تھے بلکہ مطلب یہ ہے کہ سفر تو تین

۱۔ اما اقوال مشائخ الحنفیۃ فیہا کثیرۃ ذکر صاحب البحر منہا خمسۃ عشر فرسخاً ومنہا ثمانیۃ عشر فرسخاً وقول آخر فی العمدۃ وفتح القدر والحنایۃ احد عشر و فرسخاً کذا فی المعارف (ج ۲ ص ۴۷۳) ۱۲ مرتب
۲۔ مراحل مرحلہ کی جمع ہے، ایک دن کی مسافت۔ کفایہ تحت فتح القدر (ج ۲ ص ۵) ۱۲ مرتب

۳۔ والفرسخ ثلاثۃ امیال باللیل الہاشمی، معارف السنن (ج ۲ ص ۴۷۳) بحوالہ شرح المہذب ۱۲ م
۴۔ وقال شیخنا العثماني فی فتح الملہم ما ملخص: اقوال السلف بقدر لا المشترك تدل علی انہم لم یرضوا باطلاق الظاہریۃ بل ہم کالمجموعین علی انہم لا بد للسفر من تحدید حتی حدوده ابن حزم بمیل مع شدۃ جموده علی ظاہریۃ وکنہم لم یجدوا فی ذلک نصاً صریحاً ومع ذلک رأینا انہ صلی اللہ علیہ وسلم قدر ثلاثۃ ايام ولیالیہا لمسح المسافر علی خفیہ وما احل لامرأة تؤمن باللہ وایوم الآخر ان تسافر بذہ المدة الا ومعہا ذو محرم لہا فظہر ان لہذہ المدة دخلاً فی تقدیر السفر الشرعی فاخترنا الحنفیۃ ۱۱ ملخصاً من فتح الملہم ج ۲ ص ۲۵۳ کتاب صلوة المسافرين وقصرہا ۱۲ از استاذ محترم

۵۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۴۶۷) باب فی کم یقصر الصلوة ۱۲ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۰) باب متى یقصر المسافر ۱۲

میل سے زیادہ کا ہوتا تھا لیکن آپ تین میل یا تین فرسخ ہی کے فاصلہ پر قصر پڑھنا شروع کرتے تھے۔ بہر حال اس باب میں کوئی صریح حدیث مرفوعہ موجود نہیں البتہ جمہور کے حق میں صحابہ کرامؓ کے آثار ہیں (راجع التعلیق الممجد) (ص ۱۲۷ حاشیہ ۵) باب المسافر یدخل المصر أو غيره متى يتم الصلاة ففيه تفصيل المسئلة)

مدتِ قصر | دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کتنے دن اقامت کی نیت قصر کو باطل کر دیتی ہے۔ حضرت ربیعۃ الراسؓ کے نزدیک ایک دن ایک رات کی اقامت کی نیت سے آدمی مقیم ہو جاتا ہے۔ امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک چار دن سے زائد اقامت کی نیت ہو تو قصر جائز نہیں، امام اوزاعیؒ کے نزدیک بارہ دن اقامت

۱۔ مثلاً عن سالم ان ابن عمرؓ خرج الى ارض له بذات النصب فقصر وهي ستة عشر فرسخاً (۲۸ میل) مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۴۷۵) فی مسیرة کم یقصر الصلوة، وعن علی بن ربیعۃ الوالی قال: سألت عبد اللہ بن عمرؓ الى کم تقصر الصلوة فقال: أتعرف السويداء، قال قلت لا ولكنی قد سمعت بها، قال ہی ثلاث لیال قواصر فاذا خرجت اليها قصرنا الصلوة۔ (قال النیموی) رواه محمد بن الحسن فی الآثار و اسناده صحیح، آثار السنن (ص ۲۱۴) باب ما استدل به علی ان مسافة القصر ثلاثة ايام۔

والی ثلاثة ايام ذهب عثمان بن عفان وابن مسعود وسويد بن غفلة وحذيفة بن اليمان والشعبي و النخعي وسعيد بن جبیر ومحمد بن سيرين وابوقلابة والثوري وابن حبان وشريك بن عبد الله ورواية عن عبد الله بن عمر، كذا في المعارف (ج ۴ ص ۴۷۳) نقلاً عن العمدة ۱۲ مرتب عنی عنه

۲۔ و اقل منه ما قاله سعيد بن جبیر اذا وضعت رجلک بارض قوم فاتم، كذا في المعارف (ج ۴ ص ۴۷۴) ۱۲ مرتب

۳۔ یہ چار دن یوم دخول اور یوم خروج کے علاوہ ہوں گے، معارف (ج ۴ ص ۴۷۴) ۱۲ م

۴۔ و فی یومی الدخول والخروج بعض تفصیل عنده، المعارف (ج ۴ ص ۴۷۴) ۱۲ م

۵۔ و مذہب احمد ان یئوی اکثر من احدى وعشرين صلاة، كما فی المغنی (حوالہ بالا) اور اکیس نمازوں کی مجموعی مدت چار دن سے کچھ زائد ہوتی ہے۔ ۱۲ مرتب

۶۔ ان کا استدلال بھی حضرت ابن عمرؓ کے اثر سے ہے "اذا اجعت ان تقیم اثنتی عشرة لیلة فاتم الصلوة"۔

مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۵۳۲ رقم ۴۳۴۲) باب الرجل یخرج فی وقت الصلوة ۱۲ مرتب

کی نیت قصر کو باطل کر دیتی ہے (کما یقین الترمذی فی الباب) امام اسحاقؒ کے نزدیک انیس دن کی مدت کا اعتبار ہے۔ مدت کے سلسلہ میں سب سے زیادہ وسعت حضرت حسن بصریؒ کے مسلک میں ہے، ان کے نزدیک آدمی جب تک وطن اصلی واپس نہ پہنچ جائے وہ قصر کر سکتا ہے خواہ دوسرے مقامات پر کتنا ہی طویل قیام کیوں نہ ہو۔

اس بابے میں امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ پندرہ دن سے کم مدت قصر ہے اور پندرہ دن یا اس سے زائد قیام کی نیت کرنے کی صورت میں اتمام ضروری ہوگا۔

اس مسئلہ میں بھی کوئی صریح حدیث مرفوعہ نہیں ہے البتہ آثار صحابہؓ ملتے ہیں حنفیہ کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا اثر ہے جسے امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں روایت کیا ہے ”اخببرنا ابو حنیفۃ تحدثنا موسیٰ بن مسلم عن مجاہد عن عبداللہ بن عمر قال اذا كنت مسافراً فوطئت نفسك علی اقامة خمسة عشر يوماً فأتتم الصلاة وان كنت تدری ناقص الصلاة“

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت سعید بن المسیبؒ کے اثر سے ہے وہ فرماتے ہیں ”اذا أقام أربعاً صلی أربعاً“ (ذکر الترمذی فی الباب) یہی روایت امام طحاویؒ نے

لہ ان کے مسلک کا مدار حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت مرفوعہ پر ہے جو امام ترمذیؒ نے اسی باب میں تعلیفاً ذکر کی ہے ”انہ اقام فی بعض اسفارة تسع عشرة یصلی رکعتین“ ۱۲ مرتب عفی عنہ

لہ ہو سکتا ہو کہ حضرت حسن بصریؒ کا استدلال حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت سے ہو ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا خرج من اھلہ لم یصل الا رکعتین“ (مجموع الیوم) طحاوی (ج ۱ ص ۲۰۱) باب صلاة المسافر ۱۱ مرتب

لہ باب الصلاة فی السفر (ص ۳۲) کذا فی بغیة المعنی فی ذیل نسب الراۃ (ج ۲ ص ۱۸۱) باب صلاة المسافر ۱۲ م

لہ حضرت سعید بن المسیبؒ کا ایک اثر حنفیہ کے مسلک کے مطابق بھی مروی ہے فرماتے ہیں ”اذا قدمت بلد فاقمت خمسة عشر يوماً فأتتم الصلاة“ قال النیموی رواہ محمد بن الحسن فی الحج واسنادہ صحیح، آثار السنن (ص ۲۱۷) باب من قال ان المسافر یصیر قیماً بنیۃ اقامة خمسة عشر يوماً ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

حضرت ابن عمرؓ کے علاوہ حضرت ابن عباسؓ سے بھی نقل کی گئی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے دوسری روایت انیس دن کی ہے جسے امام ترمذیؒ نے تعلیقاً نقل کیا ہے، لیکن یہ روایت اول تو سنداً مزعوم ہے دوسرے اس حالت پر محمول ہے جبکہ اقامت کی نیت نہ کی گئی ہو (اسی طرح وہ تمام روایات جن میں پندرہ دن سے زیادہ کی مدت مذکور ہے وہ بھی اسی پر محمول ہیں) اس کے علاوہ حضرت ابن عباسؓ کی پندرہ دن والی روایت حضرت ابن عمرؓ کی روایت (مذکورہ بالا) سے بھی مؤید ہے۔ واللہ سبحانہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّطَوُّعِ فِي السَّفَرِ

علامہ نوویؒ شرح مسلم میں لکھتے ہیں ”اتفق العلماء على استحباب النوافل المطلقة في السفر واختلفوا في استحباب النوافل الراتبة فتركها ابن عمر وأخرون واستحبها الشافعي وأصحابه والجمهور“ یعنی عام نوافل مثلاً اشراق، چاشت،

۱۔ کما فی نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۱۸۳) باب صلاة المسافر، والدرایۃ فی تخریج احادیث الہدایۃ (ج ۱ ص ۲۱۱) و ص ۲۱۲) باب صلاة المسافر۔ لیکن احقر کو ان دونوں حضرات کا یہ شرط اوی میں تلاش بسیار کے باوجود نہ مل سکا ۱۲ م

۲۔ پھر امام ترمذیؒ نے یہی روایت آگے موصولاً بھی ذکر کی ہے ص ۱۲ م

۳۔ لیکن اسے سنداً مزعوم قرار دینا مشکل ہے اس لئے کہ خود امام ترمذیؒ نے اس روایت کو ”حسن غریب صحیح“ قرار دیا ہے، اس کے علاوہ یہ بخاری (ج ۱ ص ۱۳۷) باب: اجار فی التقصیر وکم یقیم حتی یقصر میں بھی آئی ہے ”قال اقام ابی صلی اللہ علیہ وسلم تسعة عشر یقصر فخن اذا سافرنا تسعة عشر قصرنا وان زدنا اتمنا“ ۱۲ مرتب غفی عنہ

۴۔ پچھلے حاشیہ میں بخاری کے حوالہ سے حضرت ابن عباسؓ کی جو روایت ذکر کی گئی اس کی روشنی میں یہ توجیہ حدیث کے صرف مرفوع حصہ بخاری ہو سکے گی اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ نے فخن اذا سافرنا تسعة عشر قصرنا وان زدنا اتمنا ”کہہ کر اپنے مسک کی وضاحت کر دی ہے کہ ان کے نزدیک صرف انیس دن سے زائد دن کی اقامت کی نیت کا اعتبار ہے ۱۲ مرتب غفی عنہ

۵۔ حضرت ابن عباسؓ کی اپنی تصریح کے بعد اس تاہید میں قوت نہیں رہ جاتی ۱۲ مرتب

۶۔ (ج ۱ ص ۲۴۲) کتاب صلاة المسافرين وقصرہ ص ۱۲ م

۷۔ لیکن حافظ ابن حجرؒ نے علامہ نوویؒ ہی کے حوالہ سے اس مسئلہ (متقل فی السفر) میں تین قول نقل کئے ہیں: ۱۔

اوابین اور تہجد وغیرہ مسافر کیلئے سفر میں پڑھنا سب کے نزدیک بالاتفاق جائز ہے البتہ سنن مؤکدہ جن کو رواتب بھی کہتے ہیں ان کے بارے میں اختلاف ہے ایک جماعت جن میں حضرت ابن عمرؓ بھی شامل ہیں ان کے ترک کی قائل ہے جبکہ امام شافعیؒ اور جمہور ائمہ و علماء ان کے پڑھنے اور استحباب کے قائل ہیں، حنفیہ کے نزدیک بھی اگر گنجائش ہو تو سنن رواتب کے ادا کرنے میں فضیلت ہے اور ترک کر دینے میں کوئی حرج نہیں اس لئے کہ حالت سفر میں سنن رواتب کی اُکدیت ختم ہو جاتی ہے البتہ سنت فجر اس سے مستثنیٰ ہے اور سفر میں بھی اس کی اُکدیت باقی رہتی ہے لہذا اس کی ادائیگی کا اہتمام کرنا چاہئے حضرت ابوہریرہؓ، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل فرماتے ہیں "لا تشد عوهما (ای رکعتی الفجر) وان طردتکما الخیل" اور خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سفر میں فجر کی سنتیں پڑھنا ثابت ہے امام بخاری فرماتے ہیں "ورکع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی السفر رکعتی الفجر" چنانچہ مسلم شریف میں حضرت ابوقتاہ کی ایک طویل

(۱) المنع مطلقاً (۲) الجواز مطلقاً (۳) الفرق بین الرواتب والمطلقة وہو مذہب ابن عمرؓ

اس کے بعد حافظ نے دو قول اور نقل کئے ہیں :-

(۴) الفرق بین الملیل والنہار فی المطلقة (۵) الفرق بین ما قبلہا وما بعدہا — یعنی رواتب قبلہ کا جواز اور بعدیہ کا عدم جواز — لان التطوع قبلہ لا یظن انہ منہا، لانه یفصل عنہا بالاقامة وانتظار الامام غالباً ونحو ذلک بخلاف ما بعدہ لانہ فی الغالب یفعل بہا فقد یظن انہ منہا — دیکھئے فتح الباری (ج ۲ ص ۲۷۶) باب من تطوع فی السفر فی غیر در الصلاۃ

ایک قول علامہ ہندوانی کا بھی ہے جسے علامہ عینیؒ نے نقل کیا ہے (۶) الفعل افضل فی حال النزول والترك فی حال السیر دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۷ ص ۱۲۴) باب من لم تطوع فی السفر در الصلوۃ وقبلہا ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ لہ دیکھئے اعلام السنن (ج ۷ ص ۲۸۹) باب التطوع فی السفر ۱۳ م

۱۴ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۹) باب فی تخفیفہا (ای رکعتی الفجر) ۱۴ م

۱۵ دلالت الحدیث علی تأکد سنتہ الفجر فی السفر (وغیرہ) ظاہرۃ فان طرد الخیل اکثر ما یكون فی السفر دون غیرہ کذا قال صاحب اعلام السنن (ج ۷ ص ۱۹۲) باب التطوع فی السفر ۱۲ مرتب

۱۶ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۴۹) باب من تطوع فی السفر فی غیر در الصلوات وقبلہا ۱۲ م

۱۷ (ج ۱ ص ۲۳۹) باب قضا الصلاۃ الفائتۃ واستحباب تعجیل قضاہا ۱۲ م

حدیث میں مروی ہے وہ سفر کے دوران آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز فجر کے قضا ہونے کا واقعہ نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں ”ثم اذن بلال بالصلاة فصلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکعتین ثم صلی الغداة فصنع كما كان يصنع كل يوم“ پھر بعض نے سنن فجر کے ساتھ مغرب کی سنن بعدیہ کو بھی ضروری قرار دیا ہے۔^۱

واضح ہے کہ تطوع فی السفر کے بارے میں مذکورہ اختلاف روایات کے اختلاف سے پیدا ہوا ہے خود حضرت ابن عمرؓ کی روایات باہم متعارض ہیں۔ ایک روایت میں ان سے مروی ہے ”صحبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فكان لا یزید فی السفر علی رکعتین و ابابکر وعمر وعثمان كذلك“ اسی طرح انہی سے مروی ہے ”صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم الظهر فی السفر رکعتین وبعدھا رکعتین (کما فی الباب) نیز صلوٰۃ مغرب کے بارے میں بھی ابن عمرؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل نقل کیا ہے ”والمغرب فی الحضر والسفر سواء لا یتقص فی حضر ولا سفر وھی وتر النهار وبعدھا رکعتین“ (کما فی الباب) نیز حفص بن عاصم بن عمر بن الخطابؓ فرماتے ہیں ”صحبت ابن عمرؓ فی طریق مکة قال فصلی لنا الظهر رکعتین ثم اقبل واقبلنا معه حتی جاء رجله وجلس وجلسنا معه فحانت منه التفاتة نحو حیث صلی فرأی ناساً قیاماً فقال : ما یفعل هؤلاء ؟ قلت : یسبحون ، قال : لو کنت مسبحاً اتممت صلاتی،

۱۔ اعلام السنن (ج ۲ ص ۲۸۸) اھ۔ ونقل العینی فی ”العمدة“ قال ہشام : رأیت محمداً کثیراً لا یتطوع فی السفر قبل الظهر والبعده ولا یدع رکعتی الفجر والمغرب وما رأیتہ یتطوع قبل العصر ولا قبل العشاء ویصلی العشاء ثم یوتر (ج ۲ ص ۱۴۴) باب من لم یتطوع فی السفر ببر الصلوٰۃ وقبلہا ۱۲ مرتب

۲۔ صحیح بخاری (واللفظ لہ ج ۱ ص ۱۴۹) باب من لم یتطوع فی السفر ببر الصلوات وقبلہا ، و سنن ترمذی (ج ۱ ص ۹۷) ابواب السفر ، باب التقصیر فی السفر ۱۲ مرتب

۳۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۴۲) کتاب صلاۃ المسافرین وقصرہا ۱۲

۴۔ مراد ابن عمرؓ انہ لو کان مخیراً بین الاتمام وصلاۃ الراتبۃ لکان الاتمام احب الیہ لکنہ فہم من الفقہر التخیف فلذلک کان لا یصلی الراتبۃ ولا یتیم۔ کذا فی مستح الباری (ج ۲ ص ۴۷۶) باب من لم یتطوع فی السفر ببر الصلوٰۃ ۱۲ مرتب

یا ابن اخی ! انی صحبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی السفر فلم یند علی رکعتین حتی قبض اللہ الہم اس کے بعد حضرت ابن عمرؓ نے بالترتیب خلفاء ثلاثہ کا عمل بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کے مطابق نقل کیا اور پھر فرمایا ” وقد قال اللہ تعالیٰ : لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ “ یہ تو حضرت ابن عمرؓ کی روایات تھیں ان کے علاوہ اسی باب میں حضرت براء بن عازبؓ کی روایت مروی ہے ” صحبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثمانیۃ عشر سفر فمارأیتہ ترک الركعتین إذا زاعت الشمس قبل الظهر : نہ بخاری میں ابن ابی لیلیٰ سے مروی ہے ” ما أخبرنا أحدناہ رأى النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی الضحیٰ غیر أم هانیء ذکر أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم فتح مکة اغتسل فی بیتہا فصلی ثمانی رکعات الہم ان تمام روایات میں سے بظاہر بعض بعض سے متعارض محسوس ہوتی ہیں اب اگر حنفیہ و جمہور کی بیان کردہ مذکورہ بالا تفصیل کو لیا جائے اور کہا جائے کہ ” سفر میں نوافل مطلقہ اور سنن رواتب دونوں کی اجازت ہے لیکن سوائے سنن فجر کے سنن رواتب کے مؤکدہ ہونے کی حیثیت سفر میں باقی نہیں رہتی اور گنجائش کی صورت میں ان کے ادا کرنے کی فضیلت ہے “ تو تمام روایات متعارضہ اپنے اپنے محمل پر منطبق ہو جاتی ہیں فلیتأمل واللہ اعلم . (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَاب مَا جَاءَ فِي صَلَوةِ الْإِسْتِسْقَاءِ

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرج بالناس یستقی فصلی بہم رکعتین ، جہا بالقراءة فیہما “ استسقار کے لفظی معنی ” طلب السقیا “ کے ہیں (یعنی بارش طلب کرنا)۔ صلوۃ الاستسقار کی مشروعیت پر اجماع ہے اور یہ حدیث اس کی سند ہے ۔ امام ابو حنیفہؒ سے جو یہ منقول ہے کہ استسقار میں کوئی نماز مسنون نہیں اس کا مطلب عموماً صحیح سمجھا

۱۔ (ج ۱ ص ۱۲۹) باب من تطوع فی السفر فی غیر در الصلوات و قبلہا ۱۲ م
 ۲۔ او طلب السقی دہو الاروار (یعنی سیرابی)۔ اور شریعت کی اصطلاح میں اس کی تعریف یہ ہے ” طلب السقیا علی وجہ مخصوص من اللہ تعالیٰ لانزال الغیث علی العباد و دفع الجذب (تھو سالی) والقحط من البلاد “ کذا فی معارف النہوری (جلد ۴) ام
 ۳۔ صلاۃ الاستسقار اذا دام انقطاع المطر مع الحاجة الیہ ولا تن فیہا الجماعۃ عند ابی حنیفہ رضی اللہ عنہ بل یصلون ورنأا
 الفاجوا ، والاستسقار عنہ انما ہو الدعاء والاستغفار۔ وقال شیخ الاسلام یجوز لو صلوا بجماعۃ (باقی بر صفحہ آئندہ)

نہیں گیا دراصل ان کا مقصد یہ ہے کہ سنت استسقاء صرف نماز ہی کے ساتھ خاص نہیں بلکہ محض دعا و استغفار سے بھی یہ سنت ادا ہو جاتی ہے لقولہ تعالیٰ : " اَسْتَغْفِرُ وَاَرْبُکُمْ اِنَّهٗ كَانَ غَفَّارًا یُّرْسِلُ السَّمَاءَ عَلَیْکُمْ مِیْدَٰنًا رَّازًا "۔

اور صرف دعا و استغفار سے سنت استسقاء کا ادا ہو جانا ابو مروان سلمیٰ کی روایت سے ثابت ہے " قال خرجنا مع عمر بن الخطاب یستقی فمأزاد علی الاستغفار لهذا امام ابو حنیفہ کی مراد یہ نہیں ہے کہ سلاۃ استسقاء غیر مسنون ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ثبوت ناقابل انکار ہے۔

پھر نماز استسقاء کے طریقہ میں یہ اختلاف ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک نماز استسقاء عیدین کی طرح بارہ تکبیرات زوائد پر مشتمل ہوتی ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک اس میں تکبیرات زوائد نہیں ہیں بلکہ دوسری نمازوں کی طرح صرف ایک تکبیر تحریمہ ہے۔

مکن لیس بسنة فهذا یفید ان الجماعة فیہا غیر مکروہۃ بخلاف النفل المطلق ، غنیۃ المستملی المعروف بالکبیری (ص ۴۲۷) صلاة الاستسقاء ۱۲ مرتبہ غنی عنہ

تم اپنے پروردگار سے گناہ بخشو اور بیشک وہ بڑا بخشنے والا ہے کثرت سے تم پر بارش بھیجے گا، بیان القرآن سورہ فوج (آیت ۱) معارف السنن (ج ۲ ص ۴۹۴) بحوالہ عمدة القاری ، علامہ عینیؒ نے یہ روایت مصنف ابن ابی شیبہ کے حوالہ سے نقل کی ہے ، دیکھئے عمدة القاری (ج ۲ ص ۲۵) باب الاستسقاء و خروج النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم للزم لیکن مصنف ابن ابی شیبہ کے حیدر آباد دکن کے مطبوعہ نسخہ میں " فما زاد علی الاستغفار کے بجائے " فما زاد علی الاستسقاء کے الفاظ مروی ہیں ، دیکھئے (ج ۲ ص ۴۷۴) من قال لا یصلی فی الاستسقاء ، اب اگر " فما زاد علی الاستسقاء کے الفاظ کو درست قرار دیا جائے تو اس روایت سے استدلال واضح نہ ہو سکے گا۔

البتہ مصنف ابن ابی شیبہ (حوالہ بالا) ہی میں حضرت شعبیؒ سے مروی ہے " ان عمر بن الخطاب حصرج یستقی فصعد المنبر فقال استغفروا ربکم ان کان غفارا یرسل السماء علیکم مدرارا و میددکم بأموال و بنین و یجعل لکم جنات و یجعل لکم انہارا استغفروا ربکم ان کان غفارا ثم نزل فقالوا یا امیر المؤمنین لو استسقیتم فقال لقد طلبتہ بمجادیح السماء التي لیست نزل بہا المطر۔ اس سے بھی امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے ۱۲ مرتبہ

تہ و ہور وایہ عن احمد ہو قول ابن المسیب و عمر بن عبد العزیز و کحول و ابن جریر ، معارف السنن (ج ۲ ص ۴۹۹) ۱۲ تہ و ہور قول مالک و الثوری و الاوزاعی و احمد و اسحاق و ابی ثور و ابی یوسف و محمد بنی المشہور عنہ و غیر ہما من اصحاب

البتہ مصنف ابن ابی شیبہ (حوالہ بالا) ہی میں حضرت شعبیؒ سے مروی ہے " ان عمر بن الخطاب حصرج یستقی فصعد المنبر فقال استغفروا ربکم ان کان غفارا یرسل السماء علیکم مدرارا و میددکم بأموال و بنین و یجعل لکم جنات و یجعل لکم انہارا استغفروا ربکم ان کان غفارا ثم نزل فقالوا یا امیر المؤمنین لو استسقیتم فقال لقد طلبتہ بمجادیح السماء التي لیست نزل بہا المطر۔ اس سے بھی امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے ۱۲ مرتبہ

شافعیہ کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی روایت باب سے ہے جسے امام ترمذی نے آگے روایت کیا ہے اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں مروی ہے ”وصلی رکعتین کما کان یصلی فی العید“ لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ تشبیہ تکبیرات زوائد میں نہیں ہے بلکہ نماز کی تعداد رکعات، خروج الی المیدان اور اجتماع میں ہے کیونکہ اگر اس نماز میں تکبیرات زوائد ہوتیں تو صحابہ کرامؓ اس کی تصریح ضرور فرماتے۔

”وحوّل رداءہ“ چادر کو پلٹنا تفاؤل کیلئے تھا کہ جس حالت میں آئے اس حالت میں واپس نہیں جائیں گے۔ پھر یہ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک امام اور مقتدی دونوں کیلئے مسنون ہے جبکہ حنفیہ اور بعض مالکیہ کے نزدیک اس کی مسنونیت صرف امام

لے چنانچہ ابن عساکر نے حضرت ابن عباسؓ کی روایت نقل کی ہے جس میں حضرت ابن عباسؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز استسقاء کی کیفیت ذکر کی ہے ”فاستقبل القبلة فکبر وہ وصلی باصحابہ رکعتین جہر فیہا بالقرارة قرأ فی الاول اذا الشمس کورت“ والثانیة ”والضحی“ ثم قلب رداءہ لتقلب السنة ثم حمد اللہ عز وجل واثنی علیہ ثم رفع یدیه، فقال: اللهم ضاحت بلادنا الیم“ کترالعمال (ج ۸ ص ۲۸۰ رقم ۱۹۳۲) صلاة الاستسقاء (الافعال)، اور صاحب کترالعمال اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں ”درجہ ثقات“ اس روایت میں حضرت ابن عباسؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز استسقاء کی کیفیت بیان فرمائی ہے لیکن اس میں کہیں تکبیرات زوائد کا تذکرہ نہیں۔

نیز معجم طبرانی اوسط میں حضرت انسؓ سے مروی ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم استسقی فخطب قبل الصلاة واستقبل القبلة وحول رداءہ ثم نزل فصلی رکعتین لم یکر فیہا الا تکبیرة، نصب الراية (ج ۲ ص ۲۴۰ و ۲۴۱) باب الاستسقاء، یہ حدیث حنفیہ کے مسلک پر صریح ہے نیز اسی باب کے آخر میں امام ترمذیؒ فرماتے ہیں ”روی عن مالک بن انس انه قال: لا یکر فی صلاة الاستسقاء الا یکبر فی صلاة العیدین (ج ۱ ص ۱۰۰) ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ ۲ چنانچہ بعض روایات میں اس کی تصریح ہے، جعفر بن محمد اپنے والد سے نقل کرتے ہیں ”استسقی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وحول رداءہ لیتحول القحط“ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۶۶ رقم ۲) کتاب الاستسقاء۔ اور ابن عساکرؒ نے حضرت ابن عباسؓ کی روایت نقل کی ہے جس میں یہ الفاظ مروی ہیں ”ثم قلب رداءہ لتقلب السنة (القحط) کترالعمال (ج ۸ ص ۲۸۰ رقم ۱۹۳۲) صلاة الاستسقاء (الافعال)۔ نیز طبرانی کی طوالات میں حضرت انسؓ کی حدیث میں یہ الفاظ مروی ہیں ”ولکن قلب رداءہ لکی ینقلب القحط الی الخصب“ نصب الراية (ج ۲ ص ۲۴۳) آخر باب الاستسقاء ۱۲ رشید اشرف کان اللہ وہو اللہ۔

کے حق میں ہے، یہی مسلک ہے حضرت سعید بن المسیب، عروہ اور سفیان ثوری کا، حنفیہ کا کہنا یہ ہے کہ روایات میں صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تحویل ردار کا ذکر آیا ہے اور یہ ایک غیر مدرک بالقیاس عمل ہے لہذا اپنے مورد پر منحصر ہے گا اور مقتدری کو امام پر قیاس کرنا درست نہ ہو گا۔

۱۔ لیکن حافظ زلیعی^۲ نصب الراية (ج ۲ ص ۲۴۳، باب الاستسقاء) میں فرماتے ہیں: وقول المصنف رحمه الله: "ولا يقلب القوم ارجلهم لان النبي صلى الله عليه وسلم لم ينقل عنه انه امرهم بذلك" مشكل، لان عدم النقل ليس دليلاً على عدم الوقوع وايضاً فالقوم قد تولوا بحضرة عليه الصلاة والسلام ولم ينكر عليهم، وتقرير الشارع حكم كما ورد في مسند احمد (ج ۴ ص ۴۱) في حديث عبد الله بن زيد انه عليه السلام حول رداره فقلبه ظهر البطن وتحول الناس معه "گویا حافظ زلیعی اس روایت میں "تحول الناس معه" کے جملہ سے تحویل ردار کے عمل میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ لوگوں کی شرکت کو ثابت کر رہے ہیں۔

لیکن علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ اعلا السنن (ج ۸ ص ۱۵۱، باب الاستسقاء بالدعاء وبالصلوة) میں فرماتے ہیں کہ "تحول الناس معه" کا مطلب یہ نہیں ہے کہ لوگوں نے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تحویل ردار کا عمل کیا اس لئے کہ "تحول" تحویل کے معنی میں نہیں بلکہ "انصراف" یعنی پھرنے کے معنی میں آتا ہے، لہذا حدیث میں تحویل ردار کے عمل میں شرکت نہیں بلکہ قبلہ کی طرف متوجہ ہونے میں شرکت مراد ہے اس لئے کہ عبد اللہ بن زید کی روایت کے الفاظ میں "رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم حين استسقى لنا اطال الدعاء واكثر المسئلة، قال ثم تحول الى القبلة وحول رداره فقلبه ظهر البطن وتحول الناس" لیکن اس پر یہ اشکال ہو سکتا تھا کہ لوگ تو پہلے ہی قبلہ کی طرف متوجہ تھے تو جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ سے فارغ ہو کر لوگوں کی طرف سے منہ پھیر کر قبلہ کی طرف متوجہ ہوئے اس وقت انصراف الی القبلة میں لوگوں کی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شرکت کیسے ہوئی؟

اس اعتراض کا علامہ عثمانی نے یہ جواب دیا ہے کہ خطبہ سنتے وقت لوگ عموماً امام کی طرف اس طرح متوجہ ہوتے ہیں کہ ان میں سے بہت سے قبلہ سے پھر جاتے ہیں اب حدیث میں مراد یہ ہے کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ سے فارغ ہو کر قبلہ کی طرف پھرے تو آپ کے ساتھ لوگ بھی صحیح طریقہ سے قبلہ کی طرف متوجہ ہو گئے۔ واللہ اعلم مزید تفصیل اعلا السنن میں دیکھی جاسکتی ہے ۱۲ مرتبہ عفی عنہ

۲۔ پھر تحویل ردار کی کیفیت علامہ عثمانی نے فتح الملہم (ج ۲ ص ۴۴۱، کتاب صلاة الاستسقاء) میں "حلیہ" کے حوالہ سے نقل کی ہے "وقال محمد: يقلب الامام رداره اذا مضى صدر من الخطبة فان كان مربعاً جعل اعلاه اسفله وان كان اسفله اعلاه وان كان مدوراً جعل الايمن على الايسر والايسر على الايمن وان كان قباء جعل البطانة خارجاً والنظارة داخلًا" (۱۲)

بَابُ فِي صَلَاةِ الْكُسُوفِ

کسوف کے لغوی معنی تغیر کے ہیں پھر عرفاً یہ لفظ سورج گرہن کے ساتھ خاص ہو گیا، اور خسوف چاند کے گرہن کو کہا جاتا ہے۔

یہاں چند مسائل بحث طلب ہیں :

پہلی بحث یہ ہے کہ بعض محدثین نے یہ اعتراض کیا ہے کہ کسوف شمس (اسی طرح خسوف قمر) کوئی غیر معمولی واقعہ نہیں ہے بلکہ ایک ایسا واقعہ ہے جو طبعی اسباب کے ماتحت رونما ہوتا ہے جیسے طلوع و غروب، اور اس کا ایک خاص حساب مقرر ہے چنانچہ سالوں پہلے بتایا جاسکتا ہے کہ فلاں وقت کسوف یا خسوف ہوگا، لہذا اس واقعہ کو خارق عادت قرار دے کر اس پر گھبرانا اور نماز و استغفار کی طرف متوجہ ہونا کیا معنی رکھتا ہے ؟

اس کا جواب یہ ہے، اَوَّلًا تو کسوف اور خسوف خواہ اسباب طبعیہ کے ماتحت ہوں باری تعالیٰ

تحويل رداری کی مزید تفصیل اور صورتیں عمدة القاری (ج ۷ ص ۲۵، باب الاستسقاء وخروج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الاستسقاء) میں دیکھی جاسکتی ہے۔

پھر تحويل رداری کس وقت کی جائے گی اس میں بھی تفصیل ہے، علامہ عینی فرماتے ہیں: ”و وقت التحويل عندنا عند معنی صدر الخطبة، وبہ قال ابن الماجشون، وفيہ رواية ابن القاسم بعد تمامها وقيل بين الخطبتين والمشهور عن مالك بعد تمامها وبہ قال الشافعي، كذا في العمدة (ج ۷ ص ۲۵) باب الاستسقاء الخ۔“

پھر استسقاء کی بحث میں اور بھی متعدد مسائل پر کلام ہے مثلاً صلاة استسقاء سنت مؤکدہ ہے یا مستحب ؟

اس میں فتراءت ستر ہے یا جہراً ؟ خطبہ استسقاء نماز سے پہلے ہے یا بعد ؟ استسقاء کے موقعہ پر

ہاتھ اٹھانے کا کیا طریقہ ہے ؟ وغیرہ، ان مسائل کی تفصیل کیلئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۷ ص ۲۴ تا ۶۱) ابواب

الاستسقاء، معارف السنن (ج ۴ ص ۴۹۱ تا ۵۰۰)، اعلیٰ السنن (ج ۸ ص ۴۷ تا ۱۵۸) باب الاستسقاء بالعاروب والعلاء، والسنن

السنن قال طائفة من اهل اللغة: الكسوف يستعمل في الشمس والخسوف في القمر وهو المشهور في السنة الفقہاء واختاره

الفرار و ثعلب و ادعی الجوهري انه هو الالفح، وقيل هو المتعين، وقيل: هو بالعكس، وقيل بالترادف في الاستعمال

لاني اصل اللغة، وانظر للتفصيل ”لسان العرب“ وشرحي أیصح العمدة والفتح۔ كذا في معارف النور (ج ۵ ص ۱۲) ام

کی قدر کاملہ کا منظر ہیں اس لئے اس کی عظمت و جلال کے اعتراف کیلئے نماز مشروع ہوئی۔
 ثانیاً درحقیقت کسوف و خسوف اس وقت کی ایک ادنیٰ جھلک دکھلا دیتے ہیں جب تمام
 اجرام فلکیہ بے نور ہو جائیں گے، اس اعتبار سے یہ واقعات مذکور آخرت میں (لہذا ایسے مواقع پر رجوع الی اللہ
 ہی مناسب ہے) ثالثاً اللہ تعالیٰ کی طرف سے پھیلی امتوں پر جتنے عذاب آئے ان کی شکل یہ ہوئی کہ بعض
 معمولی امور جو روزمرہ اسباب طبعیہ کے ماتحت ظاہر ہوتے رہتے ہیں اپنی معروف حد سے آگے بڑھ
 گئے تو عذاب کی شکل اختیار کر گئے مثلاً قوم نوح پر بارش اور قوم عاد پر آندھنی وغیرہ، اسی بنا پر حضور اکرم
 صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں منقول ہے کہ جب تیز ہوائیں چلتیں تو آپ کا چہرہ متغیر ہو جاتا اس ڈر سے
 کہ کہیں یہ ہوائیں بڑھ کر عذاب کی صورت نہ اختیار کر لیں چنانچہ ایسے مواقع پر آپ بطور خاص دعا و
 استغفار میں مشغول ہو جاتے۔ اسی طرح یہ کسوف و خسوف بھی اگرچہ طبعی اسباب کے تحت رونما
 ہوتے ہیں لیکن اگر یہ اپنی معروف حد سے بڑھ جائیں تو عذاب بن سکتے ہیں خاص طور سے جدید سائنس
 کی تحقیق کے مطابق کسوف و خسوف کے لمحات انتہائی نازک ہوتے ہیں کیونکہ کسوف کے وقت
 چاند سورج اور زمین کے درمیان حائل ہو جاتا ہے تو سورج اور زمین دونوں اپنی کشش ثقل
 سے اسے اپنی طرف کھینچنے کی کوشش کرتے ہیں، ان لمحات میں خدا نخواستہ اگر کسی ایک جانب کی کشش
 غالب آجائے تو اجرام فلکیہ کا سارا نظام درہم برہم ہو جائے لہذا ایسے نازک وقت میں
 رجوع الی اللہ کے سوا چارہ نہیں۔

۱۔ کما فی قولہ تعالیٰ: "فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَا كُنْهُمْ بِ"۔ سورہ فطر رقم الآیہ ۱۱، ترجمہ: پس ہم نے
 کثرت سے برسنے والے پانی سے آسمان کے دروازے کھول دیے ۱۲ مرتب
 ۲۔ کما فی قولہ تعالیٰ: "إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي يَوْمٍ نَحْسٍ مُّسْتَمِرٍّ"۔ سورہ فطر رقم الآیہ ۱۹،
 ترجمہ: ہم نے ان پر ایک سخت ہوا بھیجی ایک مسلسل نحوست کے دن میں۔ ۱۲ مرتب
 ۳۔ چنانچہ حضرت انسؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں "كانت الريح الشديدة اذا هبت عرف ذلك في وجه النبي
 صلی اللہ علیہ وسلم" صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۴۱) ابواب الاستقار، باب اذا هبت الريح ۱۲ مرتب
 ۴۔ وقع عندی یحییٰ باسناد صحیح عن قتادة عن انس ان النبي صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا ماجت ریح شديدة
 قال: اللهم انی اسئلك من خیر ما امرت به واعدوزک من شر ما امرت به "کذا فی فتح الباری (ج ۲ ص ۲۲۱)
 (۲۲۲) باب اذا هبت الريح ۱۲ مرتب

دوسری بحث صلوٰۃ کسوف کی شرعی حیثیت سے متعلق ہے۔ جمہور کے نزدیک صلوٰۃ کسوف سنت مؤکدہ ہے، بعض مشائخ حنفیہ اس کے وجوب کے قائل ہیں، جبکہ امام مالکؒ نے اسے جمعہ کا درجہ دیا ہے وکیل انہما فرض کفائیۃ۔

تیسری بحث صلوٰۃ کسوف کے طریقہ سے متعلق ہے سو حنفیہ کے نزدیک صلوٰۃ کسوف اور عام نمازوں میں کوئی فرق نہیں (چنانچہ اس موقع پر دو رکعتیں معروف طریقہ کے مطابق ادا کی جائیں گی) جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صلوٰۃ کسوف کی ہر رکعت دو رکوعوں پر مشتمل ہے۔

ان حضرات کا استدلال حضرت عائشہؓ، حضرت اسماءؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت عبد اللہ بن عمرو ابن العاصؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ وغیرہ کی معروف روایات سے ہے جو صحاح میں مروی ہیں اور ان میں

۱۔ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۷ ص ۶۱) کتاب الکسوف، باب الصلاة في كسوف الشمس۔ ثم إن الجماعة في صلاة الكسوف سنة عندنا بشرط وجود من يقيم الجماعة والأعياد والأصلوا فرادى، وذهب بعض فقهاء الحنفية إلى وجوب الجماعة، كما في البحر وغيره عن السراج الوهاج۔ معارف السنن (ج ۵ ص ۲) ۱۲ مرتب عن

۲۔ وفي البدائع (ج ۱ ص ۲۸۱) قال فان لم يقيمها الإمام حينئذ صلى الناس فرادى ان شاء راركتين وان شاء راربعاً، والاربع افضل اھـ، ومثله في رد المحتار عن المعراج، ولكن هذا في صورة اداء صلوٰۃ افراد الجماعة نعم في الدر المختار عن المجتبى مطلقاً، وظاهر الرواية هو الركعتان الى ان تنجلي، تفصيل کے لئے دیکھئے

معارف السنن (ج ۵ ص ۲) ۱۲ مرتب

۳۔ وقال بعض اصحابهم بجواز الركوعات الى اربع في ركعة واحدة ايضاً، كذا في المعارف (ج ۵ ص ۲) نقلًا عن العمدة ۱۲ م

۴۔ كما في رواية مسلم (ج ۱ ص ۲۹۶، كتاب الكسوف) وفيها "فاقرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم قرارة طويلة ثم كبر

فرک رکوعاً طويلاً ثم رفع راسه فقال سمع الله من حمده ربنا ذلك الحمد ثم قام فاقرأ قرارة طويلة هي اذنى من القراءة الاولى

ثم كبر فرک رکوعاً طويلاً هو اذنى من الركوع الاول ثم قال سمع الله من حمده ربنا ذلك الحمد ثم سجد، واحسره

البحراري بتغير في اللفظ (ج ۱ ص ۱۴۵) ابواب الكسوف، باب لا تنكف رأسك لموت احد ولا لحياة ۱۲ مرتب

۵۔ صحيح مسلم (ج ۱ ص ۲۹۸) كتاب الكسوف ۱۲ م

۶۔ صحيح بخاری (ج ۱ ص ۱۴۳) باب صلاة الكسوف جماعة ۱۲ مرتب

۷۔ كما في الصميعين للبخاري (ج ۱ ص ۱۴۳) باب طول سجود في الكسوف (مسلم (ج ۱ ص ۲۹۹،

كتاب الكسوف) ۱۲ مرتب

۸۔ كما عند النسائي (ج ۱ ص ۲۱۸) كتاب الكسوف، باب كيف صلوٰۃ الكسوف ۱۲ مرتب

۹۔ مثلاً حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت صحیح مسلم میں مروی ہو چکی ہے (ج ۱ ص ۲۹۷) ۱۲ مرتب

دور کوغ کی تصریح پائی جاتی ہے۔

حنفیہ کا استدلال ان احادیث سے ہے جو ایک رکوع پر دلالت کرتی ہیں۔

① صحیح بخاری میں حضرت ابوبکرؓ کی روایت ”خسفت الشمس علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فخرج یحج رداءً حتی انتہی الی المسجد وثاب الیہ الناس فصلی بہم رکعتین“ اور نسائی میں حضرت ابوبکرؓ کی اس روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”فصلی رکعتین کما تصلون“

② دوسری دلیل نسائی میں حضرت سمرة بن جندب کی ایک طویل روایت ہے جس میں وہ فرماتے ہیں ”فصلی فقام کأطول قیام ما قام بنا فی صلوۃ قط ما نسمع له صوتاً ثم رکع بنا کأطول رکوع ما رکع بنا فی صلوۃ قط ما نسمع له صوتاً ثم سجد بنا کأطول سجود ما سجد بنا فی صلوۃ قط لا نسمع له صوتاً ثم فعل ذلك فی الركعة الثانية مثل ذلك“ اس میں صرف ایک ہی رکوع کا ذکر ہے۔

③ تیسری دلیل حضرت نعمان بن بشیرؓ کی روایت ہے یہ بھی سنن نسائی میں مروی ہے ”قال اذا خسفت الشمس والقمر فصلوا کاحداث صلاة صلیتموها“

۱۔ (ج ۱ ص ۱۴۵) باب الصلوۃ فی کسوف القمر ۱۲ م

۲۔ (ج ۱ ص ۲۲۳) باب الامر بالدعاء فی الکسوف، نسائی ہی میں حضرت ابوبکرؓ کی ایک دوسری روایت میں ”صلی رکعتین مثل صلوۃکم ہذہ“ کے الفاظ مروی ہیں (ج ۱ ص ۲۲۱) قبیل باب ”قد القرامۃ فی صلوۃ الکسوف“ ابن حبان اور حاکم کی روایت میں بھی ”فصلی بہم رکعتین مثل صلوۃکم“ کے الفاظ مروی ہیں، التلخیص الحسبیر،

(ج ۲ ص ۸۸ و ۸۹ رقم ۶۹۸) کتاب صلوۃ الکسوف ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۱ ص ۲۱۹) باب کیف صلاة الکسوف، واحسرحہ ابوداؤد (ج ۱ ص ۱۶۸) کتاب الکسوف، باب من قال اربع رکعات ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۲۱۹) باب کیف صلاة الکسوف، نسائی (ج ۱ ص ۲۱۹ و ۲۲۰) ہی میں حضرت نعمان بن بشیرؓ سے یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ بھی مروی ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی حین انکسفت الشمس مثل صلوۃنا یرکع ویسجد ۱۲ مرتب

(۴) چوتھی دلیل نسائی ہی میں قبیصہ بن مخارق ہلالی کی روایت ہے "قال کفت الشمس ونحن اذ ذاک مع رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم بالمدینۃ فخرج فزعاً یجرب ثوبہ فصلی رکعتین اطالهما فوافق انصرافہ انجلاء الشمس فحمد الله واشنی علیہ ثم قال : ان الشمس والقمر آیتان من آیات الله وانهما لا ینکسفان لموت احد ولا لحياته فاذا رأیتما یتما من ذلك شیئاً فصلوا کاحداث صلوۃ مکتوبۃ صلیتموها "

(۵) مسند احمد میں حضرت محمود بن لبید کی روایت ہے جس میں وہ کسوف اور صلاۃ کسوف کی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں "ثم قام رای النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقراً

لہ (ج ۱ ص ۲۱۹) باب کیف صلاۃ الکسوف ، واحضر جہ ابوداؤد (ج ۱ ص ۱۶۸) کتاب الکسوف ، باب من قال اربع رکعات . یہ روایت حضرت بلالؓ سے بھی مرفوعاً مروی ہے "ان الشمس والقمر لا ینکسفان لموت احد ولا لحياته ولكنهما آیتان من آیات الله فاذا رأیتما یتما من ذلك فصلوا کاحداث صلاۃ صلیتموها (قال الہیثمی) رواہ السبزار والطبرانی فی الاوسط والكبیر وعبد الرحمن بن ابی لیلی لم یدرک بلالاً وبقیۃ رجالہ ثقات ، لیکن اس انقطاع کے بارے میں علامہ بنوریؒ معارف (ج ۵ ص ۱۶) میں لکھتے ہیں ؛ ولا یضر هذا الانقطاع للشواہد المتصلة التي سبقت علی ان الغالب ان الواسطۃ صحابی وعلی الاقل من كبار التابعین فلا یضر مثل هذا الانقطاع اصلاً عند التحقيق ۱۷ مرتب غنی عنہ

۲۷ یعنی جب تم ان نشانیوں میں سے کوئی چیز دیکھو تو اس طرح نماز پڑھو جیسی فرض نماز تم نے ابھی تھوری دیر پہلے پڑھی تھی ۔ یہاں "احدث صلاۃ مکتوبۃ صلیتموها" سے مراد صلوۃ فحبر ہے جس سے معلوم ہوا کہ صلوۃ کسوف کو نماز فحبر کے ساتھ تشبیہ دی جا رہی ہے لہذا نماز کسوف کے رکوع بھی نماز فحبر کی طرح ہوں گے ، اور نماز فحبر کے "احدث صلوۃ" کا مصداق ہونے کی دلیل بخاری و بیہقی میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صلاۃ کسوف چاشت کے وقت ادا فرمائی تھی دیکھئے بخاری (ج ۱ ص ۱۴۳) ، ابواب الکسوف ، باب التعوذ من عذاب القبر فی الکسوف ، وسنن کبریٰ (ج ۳ ص ۳۲۳) ، کتاب صلوۃ الخسوف ، باب کیف یصلی فی الخسوف ،

لہذا اس سے پہلے کی "احدث صلاۃ مکتوبۃ" کا مصداق نماز فحبر ہی ہو سکتی ہے ۱۲ مرتب غنی عنہ

۲۸ (قال الہیثمی) رواہ احمد ورجالہ رجال الصیح ، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۰۷) باب الکسوف ۱۲ مرتب

بعض الذاریات « ثم رکع ثم اعتدل ثم سجد سجدتين ثم قام بفعل
كما فعل الاولی »

اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ حضرت محمود بن لبید کا سماع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں
ہے لیکن علامہ نمویؒ نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے مفصل دلائل کے ساتھ ان کا سماع ثابت کیا
ہے اور اگر بالفرض سماع ثابت نہ بھی ہو تو زیادہ سے زیادہ یہ حدیث مرسل ہوگی جو جمہور کے نزدیک
حجت ہے۔

ان تمام روایات سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صلاۃ کسوف
کو نماز فجر کی طرح پڑھنے کا حکم دیا اور اس میں کوئی نیا طریقہ اختیار کرنے کی تلقین نہیں فرمائی۔

جہاں تک ائمہ ثلاثہ کی مسئلہ روایات کا تعلق ہے سوان کا جواب بعض حنفیہ نے یہ دیا ہے کہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کسوف میں نہایت طویل رکوع فرمایا تھا جب کافی دیر ہو گئی تو درمیانی
صفوں کے حضرات نے یہ خیال کیا کہ کہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اٹھ نہ گئے ہوں جس کی بنا پر بعض
صحابہ کرام نے رکوع سے اٹھ کر آپ کو دیکھا اور جب یہ نظر آیا کہ آپ ابھی تک رکوع میں ہیں تو دوبارہ
رکوع میں چلے گئے، ان سے پیچھے والے لوگوں نے یہ سمجھا کہ یہ دوسرا رکوع ہوا ہے۔

یہ جواب خاصا مشہور ہے لیکن اس پر اطمینان نہیں ہوتا کیونکہ اول تو حضرت ابن عباسؓ کی حدیث
باب کے الفاظ یہ ہیں ”انہ صلی فی کسوف اثم رکع اثم قس اثم رکع اثم سجد
سجدتین والاخری مثلہا“ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں رکوعوں کے درمیان قرارت
مبھی ہوئی تھی دوسرے اس لئے کہ اگر بالفرض پچھلی صفوں کے صحابہ کرام کو ایسی غلط فہمی ہوئی ہوتی تو نماز
کے بعد وہ زائل ہو جانی چاہئے تھی کیونکہ صحابہ کرام نماز کا بہت اہتمام فرماتے تھے اور کوئی غیر معمولی بات

۱۔ دیکھئے التعلیق الحسن علی آثار السنن (ص ۲۶۵) باب کل رکعة برکوع واحد ۱۲ مرتب

۲۔ کما فی ”بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع“ (ج ۱ ص ۲۸۱ فصل فی صلوۃ الکسوف والخسوف) و ”فتح القدیر“ (ج ۱ ص ۳۳۵)

باب صلاۃ الکسوف ۱۲ مرتب

۳۔ جیسا کہ روایات میں اس کا ذکر ہے مثلاً ابو داؤد میں حضرت عبداللہ بن عمرو کی روایت ”قال انکسفت الشمس علی عہد
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یکد یرکع ثم رکع فلم یکد یرفع ثم رفع فلم یکد یسجد الخ“

(ج ۱ ص ۱۶۹، کتاب الکسوف، باب من قال یرکع رکعتین) ۱۲ مرتب

ہوتی تو اس کی تحقیق کر لیا کرتے تھے لہذا یہ بات بہت بعید ہے کہ کچھلی صفوں کے صحابہ کرام تمام عمر اس غلط فہمی میں مبتلا رہے ہوں اور ان پر حقیقت حال واضح نہ ہو سکی ہو۔

لہذا صحیح توجیہ وہ ہے جسے صاحب بدائع، حضرت شیخ الہند اور حضرت شاہ صاحب نے اختیار کیا ہے، اور وہ یہ کہ صلوٰۃ الکسوف میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بلاشبہ دو رکوع ثابت ہیں بلکہ پانچ رکوع تک بھی روایات میں ملتا ہے لیکن یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی اور واقعہ یہ تھا کہ اس نماز میں بہت سے غیر معمولی واقعات پیش آئے اور آپ کو جنت اور جہنم کا نظارہ

۱۔ بدائع (ج ۱ ص ۲۸۱) فصل فی صلوٰۃ الکسوف والنخوف۔ فنقل العلامة الکاسانی عن شیخ ابی منصور عن ابی عبد اللہ البغوی انہ قال: ان الزیادۃ ثبتت فی صلوٰۃ الکسوف لا للکسوف بل للاحوال اعترضت حتی روى أنه صلى الله عليه وسلم تقدم في الركوع حتى كان كمن يأخذ شيئاً ثم تأخر كمن يفسر عن شيء فيجوز ان تكون الزيادة منه باعتراف تلك الاحوال، فمن لا يعرفها لا يسع التكلم فيها، ويحتمل ان يكون فعل ذلك لانه سنة فلما اشكل الامر لم يعدل عن المعتمد عليه الا يتيقن ۱۲ مرتب عفی عنه

۲۔ دسکھ مکافى معارف النبوى (ج ۵ ص ۱۸) ۱۲ م

۳۔ ایک اور دو رکوع والی روایات ہم بھی ذکر کر چکے ہیں، حضرت عائشہ رضی کی ایک روایت میں تین رکوعوں کا بھی تذکرہ ہے چنانچہ وہ فرماتی ہیں ”فقام بالناس قیاماً شديداً يقوم بالناس ثم يركع ثم يقوم ثم يركع ثم يقوم ثم يركع فرکعتین فی کل رکعة ثلاث رکعات، رکع الثالثہ ثم سجد“ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۱۵) باب کیف صلاۃ الکسوف، نسائی ہی میں حضرت ابن عباس رضی کی ایک روایت میں چار چار رکوع کا ذکر ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی لکسوف الشمس ثمانی رکعات واربع سجرات“ (ج ۱ ص ۲۱۳) اول روایت فی ”باب کیف صلاۃ الکسوف، اور سنن ابی داؤد میں حضرت ابی بن کعب کی روایت میں پانچ رکوع کا ذکر ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی بہم وفسراً سورة من الطول و رکع خمس رکعات وسجد سجدتین ثم قام الثانية ففسراً سورة من الطول و رکع خمس رکعات وسجد سجدتین ثم جلس“ دیکھئے (ج ۱ ص ۱۶۷) باب من قال اربع رکعات، لیکن علامہ نموی آثار السنن (ص ۲۶۱)، باب صلاۃ الکسوف خمس رکعات فی کل رکعة، میں فرماتے ہیں، رواہ ابو داؤد و فی اسنادہین وہی مرویہ بسند قوی فی تہذیب الآثار لابن حبریر، کم نقل النبوی عن شیخ الانور نور اللہ مرویہ فی المعارف (ج ۵ ص ۳)

۱۲ رشید اشرف عفی اللہ عنہ

کرایا گیا، لہذا اس نماز میں آپ نے غیر معمولی طور پر کئی رکوع فرمائے لیکن یہ رکوع جزو صلاۃ نہیں تھے بلکہ سجدہ شکر کی طرح رکوعاتِ تَخَشُّع تھے جو آپ کی خصوصیت تھیں اور ان کی ہیئت نماز کے عام رکوعوں سے کسی قدر مختلف تھی۔ یہی وجہ ہے کہ بعض صحابہ کرامؓ نے ان رکوعاتِ تَخَشُّع کو شمار کیا اور ایک سے زائد رکوع کی روایت کر دی اور بعض نے ان کو شمار نہیں کیا، اس کی دلیل یہ ہے کہ اول تو ان رکوعاتِ زائدہ میں روایات کا اختلاف ہے جس کی کوئی توجیہ اس کے سوا ممکن نہیں دوسرے نماز کے بعد آپ نے جو خطبہ دیا اس میں آپ نے صراحتاً امت کو یہ حکم دیا کہ ”فاذا رأیتہ من ذلک شیئاً فصلوا کا حدیث صلاۃ مکتوبۃ صلیتموها“ اس حدیث میں آپ نے نہ صرف امت کو ایک سے زائد رکوع کی تعلیم نہیں دی بلکہ اس کے خلاف تصریح فرمائی کہ یہ نماز فجر کی نماز کی طرح ادا کر د اگر ایک سے زائد رکوع جزو صلاۃ ہوتے تو آپ یہ حکم نہ دیتے۔

شافعیہ اس حکم کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ نماز فجر کے ساتھ تشبیہ تعداد رکوع میں نہیں بلکہ تعداد رکعات میں ہے یعنی فجر کی نماز کی طرح صلوٰۃ کسوف کی بھی دو رکعتیں ادا کی جائیں۔

لیکن یہ تاویل اس لئے درست معلوم نہیں ہوتی کہ اگر صرف تعداد رکعات کی بات ہوتی ہے کافی روایت ابن عباسؓ ”قالوا یا رسول اللہ رأیناک تنادلت ثیاباً فی مقامک ثم رأیناک تکحکت فقال انی رأیت الجنة وتنادلت عنقوداً ولوا صلبہ لاکلم منہ ما بقیت الدنیا وأریت النار فلم ارمضراً کالیوم قط اقطع (الفتح والشرح) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۴۲) باب صلوٰۃ الکسوف جماعة، ورواہ مسلم (ج ۱ ص ۲۹۸) کتاب الکسوف، واخرجه النسائی (ج ۲ ص ۲۲۱) قدر القراءۃ فی صلاۃ الکسوف ۲ سجۃ تَخَشُّع کا ثبوت قولاً وفعللاً وارد ہوا ہے ”عن عکرمۃ قال قیل لابن عباس بعد صلاۃ الصبح ماتت فلانۃ لبعض ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فسیقیل لہ آتسجد ہذہ الساعۃ فقال ألیس قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ؛ اذا رأیتم آتۃ فاسجدوا“ فای آتۃ اعظم من ذلک ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ترمذی (ج ۲ ص ۲۵۲) ابواب المناقب باب فی فضل ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم علامہ بنوریؒ نے مستدرک حاکم کے حوالہ سے سندِ جید کے ساتھ حضرت انسؓ کی روایت نقل کی ہے ”قال لما دخل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مکۃ یوم الفتح استشف فی الناس“ فوضع رأسہ علی حبلۃ متخشعاً“ معارف (ج ۵ ص ۱۹) ۱۲ مرتبہ غنی عنہ

۳۵ ثبت عن ابن عباس من عملہ تعددہ (۱۵۱ رکوع) فی الاولی لا الثانیۃ وکبذا صلوٰۃ الآیات، کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۱۹) اس بھی اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ زائد رکوعات، رکوعاتِ تَخَشُّع تھے۔ ۱۲ مرتبہ

۳۶ کما فی روایت قیسۃ بن مخارق عند النسائی (ج ۱ ص ۲۱۹) باب کیف صلوٰۃ الکسوف، ”فعلى رکعتین اطالهما فوافق انصرافہ انجلا الشمس فحمد اللہ واثنی علیہ ثم قال ان الشمس والقمر آیتان من آیات اللہ وانہما لا ینکسفان لموت احد ولا حیۃ فاذا رأیتم اللہ ۱۲ مرتبہ ۳۷ نسائی (ج ۱ ص ۲۱۹) باب کیف صلوٰۃ الکسوف، ۱۲ مرتبہ اس تاویل کے تفصیلی جواب کیلئے دیکھئے معارف السنن ج ۲ ص ۲۴۲

تو آپ نماز فجر سے تشبیہ دینے کے بجائے خود اپنی صلوٰۃ کسوف سے تشبیہ دیتے یعنی یہ فرماتے کہ ”صلوٰۃ کسوف رأیتونی أصلتی“ لیکن آپ نے ایسا کرنے کے بجائے نماز فجر کے ساتھ جو تشبیہ دی وہ اس بات کی دافع دلیل ہے کہ آپ کی نماز میں کچھ ایسی خصوصیات تھیں جن کا حکم امت کو دینا منظور نہیں تھا، چنانچہ آپ کی وفات کے بعد حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے عہد خلافت میں صلوٰۃ کسوف ایک ہی رکوع کے ساتھ پڑھی مگر رواہ البراء، نیز حضرت عبداللہ بن زبیرؓ نے بھی صلوٰۃ الکسوف ایک رکوع کے ساتھ ادا فرمائی۔

شافعیہ عام طور سے یہ کہتے ہیں کہ حنفیہ کی روایات دوسرے رکوع سے ساکت ہیں اور ہماری روایات ناطق ہیں، والناس طاق مقدم علی الساکت۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اگر اس اصول پر عمل کرنا ہے تو پھر پانچ رکوع واجب ہونے چاہئیں کیونکہ پانچ رکوع کی روایات زیادہ ناطق ہیں حالانکہ پانچ رکوعات کو آپ بھی ضروری قرار نہیں دیتے، حقیقت یہ ہے کہ ہم ناطق روایات پر زیادہ عمل پیرا ہیں کیونکہ ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو سے زیادہ رکوع فرمائے ہیں لیکن ان زائد رکوعات کو ہم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر محمول کرتے ہیں، بہر حال ہم کسی زیادتی کے منکر نہیں بخلاف شافعیہ کے کہ وہ تیسرے، چوتھے اور پانچویں رکوع کے منکر ہیں اور صرف دو رکوع کی روایات کو قبول کرتے ہیں جبکہ تین چار پانچ رکوع کی روایات مثبت زیادت بھی ہیں اور شافعیہ کے مسلک پر ان کی کوئی توجیہ ممکن نہیں۔

علامہ ابن تیمیہؒ نے ان روایات کو معلول قرار دینے کی کوشش کی ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان میں فنی خرابی نہیں اور ان کے رجال ثقات ہیں لہذا ان کو رد کرنا بلا دلیل ہے نیز اکابر محدثین

۱۔ عن ابی شریح الخزامی قال کسفت الشمس فی عہد عثمان فصلی بالناس تملک الصلوٰۃ رکعتین وسجد سجدتین فی کل رکعة الخ (قال الہیثمی) رواہ احمد والبیہقی والطبرانی فی الکبیر والبرازور رجالہ موثقون، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۰۶ و ۲۰۷) باب الکسوف ۱۲ مرتب

۲۔ انظر شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۶۳) باب صلوٰۃ الکسوف کیف ہی؟ (قبیل باب القراءة فی صلوٰۃ الکسوف الخ) وراجع للتفصیل المعارف للعلامة البنوری (ج ۵ ص ۲۱) ۱۲ مرتب

۳۔ كما نُقِلَ فی المعارف (ج ۵ ص ۸) ۱۲ مرتب

نے ان روایات کو نہ صرف صحیح قرار دیا ہے بلکہ امام اسحاق بن راہویہ، امام ابن حزمیہ اور بعض دوسرے حضرات مجتہدین نے ان پر عمل بھی کیا ہے اور وہ اس بات کے قائل ہیں کہ دو سے لیکر پانچ تک ہر عدد جائز ہے۔

حاصل کلام یہ کہ حنفیہ کی وجہ ترجیح یہ ہیں :-

- ① تعداد رکوع کی تمام روایات فعلی ہیں جبکہ حنفیہ کے مستللات قولی بھی ہیں اور فعلی بھی۔
- ② حنفیہ کے مستللات عام نمازوں کے اصول کے مطابق ہیں۔
- ③ حنفیہ کے قول پر تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے اور شافعیہ کے قول پر بعض روایات کو چھوڑنا پڑتا ہے کما بیئتاً۔

④ اگر کسوف میں تعدد رکوع کا حکم ہوتا تو یہ ایک غیر معمولی بات ہوتی اور ممکن نہیں تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس حکم کو واضح طور سے بیان نہ فرمائیں حالانکہ آپ نے کسوف کے بارے میں ایک پورا خطبہ بھی دیا مگر آپ سے کوئی ایک قول بھی ایسا مروی نہیں جس میں تعدد رکوع کی تعلیم دی گئی ہو۔

عہد رسالت میں کسوف شمس صرف ایک مرتبہ ہوا؛

پھر صلاۃ الکسوف کی متعارض روایات میں تطبیق دینے کیلئے بعض حضرات نے یہ کہہا ہے کہ صلاۃ الکسوف عہد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں کئی بار پڑھی گئی اور ہر بار اس کے پڑھنے کا طریقہ مختلف رہا ہے۔

لیکن یہ صحیح نہیں، اس لئے کہ عہد رسالت میں کسوف صرف ایک ہی مرتبہ روایۃ و درایتاً ثابت ہے۔ اول تو اس لئے کہ کسوف کی تقریباً تمام روایات میں تصریح ہے کہ آپ نے نماز کے بعد جو خطبہ دیا اس میں فرمایا کہ کسی کی موت سے کسوف کا کوئی تعلق نہیں، یہ بات آپ نے لوگوں کے اس خیال بطل کی تردید میں فرمائی تھی کہ کسوف آپ کے صاحبزادے حضرت

۱۔ منہم اسحاق بن راہویہ وابن جریر وابن المنذر، مکاحکاء النووی فی شرح مسلم (ج ۱ ص ۲۹۵) کتاب الکسوف ۱۲ م
 ۲۔ کافی روایۃ قبیۃ بن مخارق عند النسائی (ج ۱ ص ۲۱۹، باب کیف صلاۃ الکسوف) فصلی کتبتین اطالہما فوافقا لفرقۃ انجلاء الشمس فحمد الله واشتفی علیہ ثم قال: ان الشمس والقمر آیتان من آیات الله وانہما لا ینکفان لموت احد ولا لحیاتہ الخ ۱۲ مرتب
 ۳۔ ووروفی روایۃ نعمان بن بشیرؓ " فلم یزل یصلی بنا حتی انجلت، فلما انجلت قال: ان ناساً یرعمون ان الشمس والقمر لا ینکفان الا لموت عظیم من العظام و لیس كذلك، نسائی (ج ۱ ص ۲۱۹)، باب کیف صلاۃ الکسوف ۱۲ م

ابراہیم کی وفات کی بنا پر ہوا۔ اب یہ تو ممکن نہیں کہ ہر مرتبہ کسوف کے موقع پر حضرت ابراہیم کی موت واقع ہوئی ہو لہذا اس میں تعدد کا کیا سوال ہو سکتا ہے؟ دوسرے ماہرینِ فلکیات نے حساب لگا کر باتفاق یہ بتایا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں کسوف صرف ایک ہی مرتبہ پیش آیا تھا لہذا متعارض روایات کی صحیح توجیہ اور تطبیق وہی ہے جو ہم نے پہلے ذکر کی۔

چوتھی بحث (از مرتب غفرلہ) قولہ: ”رِیَ اصحابنا ان یصلی صلوٰۃ الکسوف فی جماعة فی کسوف الشمس والقمر“ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک خسوف قمر میں جماعت مشروع نہیں، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، ابو ثور اور دوسرے محدثین کے نزدیک جماعت مشروع ہے۔ امام شافعیؒ کے پاس اس بارے میں کوئی خاص دلیل موجود نہیں، وہ روایات کے عموم سے استدلال کرتے ہوئے صلاۃ خسوف کو صلاۃ کسوف پر قیاس کرتے ہیں جبکہ اس بارے میں حنفیہ و مالکیہ کا استدلال اس سے ہے کہ عہد نبوی میں جمادی الاخریٰ ۳ھ میں جب چاند گرہن ہوا تو آپ نے اس کے لئے جماعت کا اہتمام نہیں فرمایا کہ ذکر ابن الجوزی، لہذا صلاۃ خسوف کے لئے جماعت مسنون نہیں اور اس کو کسوف پر قیاس بھی نہیں کیا جاسکتا،

۱۔ **فوردنی روایۃ ابی بکرؓ:** انہما لا یخفان لموت احد ولا حیاتہ فاذا رأیتہم ذلک فصلوا حتی یکشف ما بکم وذلک ان ابنا مات یقال لہ ابراہیم فقال لہ الناس فی ذلک، نسائی (ج ۱ ص ۲۲۱) باب کیف صلوٰۃ الکسوف ۱۲ مرتب ۲۔ **کما حققہ محمود باشا الفلکی المصری فی رسالتہ:** ”نتائج الافہام فی تقویم العرب قبل الاسلام“ و ذکر فیہا ان الکسوف فی عہدہ صلی اللہ علیہ وسلم وقع مرة یوم مات ابراہیم (ابن ابی شیبہ صلی اللہ علیہ وسلم)، وذلک فی السنۃ العاشرة من الهجرة، الملتقط من المعارف (ج ۵ ص ۵) ۱۲ مرتب

۳۔ **وقیل:** الجماعة جائزة عندنا (ای الحنفیہ) لكنها لیست بسنة لتعذر اجتماع الناس باللیل واما یصلی کل واحد منفرداً، کذا فی عمدة القاری (ج ۵ ص ۳۰۳، باب بلا ترجمۃ بعد باب ما یقرأ بعد التکبیر) ۱۲ مرتب

۴۔ **کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۸) و فی العینی (ج ۵ ص ۳۰۳):** وعند مالک لا صلوٰۃ فیہ ۱۲ مرتب

۵۔ **فعندہ یصلی للخوف کما یصلی للکسوف بجماعة و رکوعین وبالجر بالقرارة و یخطبتین بینہما جلستہ و بہ قال احمد و اسحاق الا فی الخطبة، کذا فی العمدة (ج ۵ ص ۳۰۳) ۱۲ مرتب**

۶۔ **مثلاً حضرت ابو مسعودؓ کی روایت مرفوعہ:** ”ان الشمس والقمر لا ینکفان لموت احد وکنہما آیتان من آیات اللہ عزوجل فاذا رأیتہما فصلوا“ نسائی (ج ۱ ص ۲۱۴) باب الامر بالصلاۃ عند کسوف القمر ۱۳ ۷۔ **انظر ”العمدة“ (ج ۵ ص ۳۰۳) ۱۲ مرتب**

لتعذر اجتماع الناس من اطراف البلد بالليل بخلاف كسوف الشمس. والله اعلم.

بَابُ كَيْفِ الْقِرَاءَةِ فِي الْكُسُوفِ

عن سمرة بن جندب قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في كسوف لا نسمع له صوتاً، صلاة كسوف متعلق ایک بحث یہ ہے کہ اس میں قرارت سراً ہوگی یا جہراً؟ امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور جمہور فقہاء کے نزدیک نماز کسوف میں اخفاء قرارت مسنون ہے جبکہ امام احمدؒ، امام اسحاق اور حنفیہ میں سے صاحبین کے نزدیک جہر قرارت مسنون ہے، امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے (جبکہ ابن جریرؒ کے نزدیک دونوں طریقوں کا اختیار ہے)۔

اخفاء کے بارے میں جمہور کی دلیل حضرت سمرة بن جندبؒ کی حدیث باب ہے نیز صحیحین میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں "فقام قیاماً طويلاً نحواً من قراءة سورة البقرة" اس میں لفظ "نحواً" اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ قرارت سراً تھی کیونکہ اگر جہری ہوتی تو صیغہ جزم استعمال کیا جاتا، نیز محمود بن لبید کی روایت میں مروی

۱۔ ورواہ النسائی ایضاً فی سننہ (ج ۱ ص ۲۲۲) کتاب الکسوف، باب ترک الجہر فیہا بالقراءة۔ لیکن قائلین جہر کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ "لا سمع له صوتاً" کا جملہ آپ کے جہر کی نفی نہیں کرتا بلکہ ہو سکتا ہے کہ آپ نے جہر کیا ہو لیکن کثرت ہجوم اور دوردی کی وجہ سے حضرت سمرةؒ وغیرہ نے آپ کی قرارت نہ سنی ہو، واللہ اعلم، ۲۔ مرتب عفی عنہ تلمیح بخاری (ج ۱ ص ۱۴۳) ابواب الکسوف، باب صلاة الكسوف جماعة، اور مسلم میں یہ الفاظ مروی ہیں "فقام قیاماً طويلاً قدر نحو سورة البقرة" (ج ۱ ص ۲۹۸) کتاب الکسوف ۲ مرتب

۳۔ نیز حضرت ابن عباسؓ سے ایک اور روایت مروی ہے "قال صليت الى جنب رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم كسفت الشمس فلم اسمع له قراءة" (قال النيموي) رواه الطبرانی واسناده حسن، آثار السنن (ص ۲۶۶) باب الاخفاء بالقراءة في صلاة الكسوف، اور مسند احمد اور مسند ابو يعلى میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "صليت مع النبي صلى الله عليه وسلم الكسوف فلم اسمع منه فيها حرفاً من القراءة" اس روایت سے متعلق تفصیل کیلئے دیکھئے نصب الراية (ج ۲ ص ۲۳۳) باب

ہے "ثم قام فقراً أيماناً بعض" "الركبت" ثم ركع ثم اعتدل ثم سجد
سجدتين ثم قام ففعل مثل ما فعل في الأولى" یہ روایت رکوع اور قرأت کے اخفاء
دونوں مسئلوں میں حنفیہ کی دلیل ہے۔

صلوۃ کسوف میں قرأت کے جہری ہونے پر صاحبین اور امام احمد وغیرہ کا استدلال اسی باب
میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے "ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الكسوف
وجهر بالقراءة فيها"۔

جمہور اس حدیث کو صلوۃ الخسوف پر محمول کرتے ہیں البتہ متاخرین حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر مقتدیوں
کے اکتا جانے کا اندیشہ ہو تو صلوۃ کسوف میں بھی جہر کیا جاسکتا ہے۔ واللہ اعلم۔

بَاب مَا جَاءَ فِي صَلَاةِ الْخَوْفِ

صلوۃ الخوف جمہور کے نزدیک سب سے پہلے غزوۂ ذات الرقاع میں پڑھی گئی جو جمہور کے

لہ (قال النیوی) رواہ احمد واسنادہ حسن، آثار السنن (ص ۲۶۴) باب کل رکعة برکوع واحد

یہی روایت علامہ بیہقی نے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۰۷، باب الکسوف) کے تحت مسند احمد ہی کے حوالہ سے نقل کی ہے
لیکن اس میں الفاظ اس طرح مروی ہیں "ثم قام فقراً بعض" الذاریات "ثم ركع الخ" علامہ بیہقی اس روایت کے
بالے میں لکھتے ہیں: رواہ احمد و رجالہ رجال الصحیح ۱۲ مرتب

لہ قال ابو عیسیٰ: ہذا حدیث حسن صحیح (ج ۱ ص ۱۰۰)۔ قال شیخ الانور (الکشمیری): والجواب أن عائشة قالت في
رواية، فحزرت اندازہ کرنا، قراءته فرائت انه قرأ سورة البقرة (كما عند ابی داؤد فی سننہ ج ۱ ص ۱۶۸ باب القراءة فی
صلوة الكسوف، مرتب) فہذا يدل علی انہا حضرت قرأتہا نحو البقرة ولو كانت سمعت لم تتحجج الی التقدير، ثم الراوی
استنبط الجہر من تعبيره فعبّر فی روايتها بالجهر صراحة او (ہذا ہو الجواب الثانی) انہا سمعت بعض الآيات كجهر بعض الآيات
فی الصلوات السرية، كما ورد فی رواية "وَسَمِعْنَا آيَاتِهِ أَحْيَاءًا" (صحیح بخاری ج ۱ ص ۱۰۵ باب القراءة فی العصر) کذا
فی المعارف (ج ۵ ص ۳۰) بتغییر ۱۲ مرتب غنی عنہ

لہ ذات الرقاع ایک مختلف الاوان پہاڑ کا نام ہے اسی کے قریب یہ غزوہ پیش آیا اسی لئے اس کو غزوۂ ذات الرقاع کہتے ہیں
یا اس لئے کہ اس غزوہ میں حضرات صحابہ کرام کے پاؤں پیدل چلنے کی وجہ سے پھٹ گئے تھے جس پر کپڑے کے ٹکڑے بانٹے گئے
تھے یا اس لئے کہ صحابہ کرام نے اس غزوہ میں جو جھنڈے تیار کئے تھے جو پتروں کے مختلف ٹکڑوں سے بنائے گئے تھے وہ

قول کے مطابق ۴۷ میں ہوا — پھر جمہور کے نزدیک نماز منسوخ نہیں ہوئی بلکہ اب بھی جائز ہے، البتہ امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ یہ نماز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص تھی کیونکہ قرآن کریم میں ”وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ“ کے الفاظ آئے ہیں۔

جمہور جواب میں یہ کہتے ہیں کہ یہ خطاب صرف آپ کو نہیں بلکہ یہ ایک عام خطاب ہے جس کا تعلق تمام ائمہ سے ہے، اور اس کی بہت سی نظیریں قرآن میں موجود ہیں۔

۱۔ وقیل کانت فی سنة خمس وقیل سنة ست وقیل سنة سبع، کذا فی ”العمدة“ (ج ۶ ص ۲۵۵) ابواب صلاة الخوف ۱۲
 ۲۔ قال الحافظ ابن حجر: واما قوله ”وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ“ فقد اخذ بمفهومه ابو یوسف فی الخطا الراایتین عنه (درود عن ابی یوسف جوازاً مطلقاً وقیل ہو قوله الاول “فتح القدير ج ۱ ص ۴۲۲ باب صلاة الخوف) وحسن بن زیاد اللؤلؤی من اصحابه و ابراهيم بن عليه وحكى عن المزني صاحب الشافعي، فتح الباری (ج ۲ ص ۳۵۷) ابواب صلاة الخوف ۱۲ مرتب
 ۳۔ سورة ناز آیت ۱۲۰ حیزر ۵۱۴

۴۔ چنانچہ خود صحابہ کرام نے صلوٰۃ الخوف کو کبھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم یا آپ کے زمانہ کے ساتھ مخصوص نہیں سمجھا اور ان سے مختلف مقامات پر صلوٰۃ الخوف پڑھنا ثابت ہے :

(۱) عبد الصمد بن حبیب اپنے والد سے نقل کرتے ہیں : انہم غزوا مع عبد الرحمن بن سمرہ کابل فصلى بنا صلوٰۃ الخوف سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۷) باب من قال يصلي بكل طائفة ركعة ثم يسلم فيقوم الذين الم

(۲) سنن ابی داؤد (حوالہ بالا) ہی میں ثعلبہ بن زہد سے مروی ہے ”قال كنا مع سعيد بن العاص بطبرستان فقام فقال ايكم صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم صلوٰۃ الخوف؟ فقال حذيفة: انا، فصلى بهؤلاء ركعة وبهؤلاء ركعة ولم يقضوا۔“

(۳) جعفر بن محمد اپنے والد سے نقل کرتے ہیں ”ان علياً رضي الله عنه صلى المغرب صلاة الخوف ليلة الهرير (التي وقعت بين علي واهل الشام في صفين وسميت بالهرير لانهم لما عجزوا عن القتال صار بعضهم يهر على بعض) سنن كبرى بيهقي (ج ۳ ص ۲۵۲) كتاب صلوٰۃ الخوف باب الدليل على ثبوت صلوٰۃ الخوف وانها لم تنسخ۔“

(۴) عن ابی العالیة قال صلى بنا ابو موسى الاشعري رضي الله عنه باصبهان صلاة الخوف، بيهقي (ج ۳ ص ۲۵۲)

(۵) حضرت سعد بن ابی وقاصؓ نے طبرستان میں مجوس کے ساتھ جنگ کرتے ہوئے صلوٰۃ خوف پڑھی ومعہ

الحسن بن علی وحذیفہ بن الیمان وعبد الله بن عمرو بن العاص، فتح القدير (ج ۱ ص ۳۴۳) باب صلوٰۃ الخوف۔

(۶) عن نافع عن عبد الله بن عمر كان اذا سئل عن صلوٰۃ الخوف قال يتقدم الامام وطائفة من الناس فيصلي بهم ثم يصلي بهم الامام ركعة ويكون طائفة منهم بينهم وبين العدو ولم يصلوا فاذا صلى الذين معه ركعة استأخروا ثم يصحح بخاري

البتہ ابن ہمام نے لکھا ہے کہ بہتر یہی ہے کہ خوف کے موقعہ پر دو جماعتیں الگ الگ کر لی جائیں ہاں اگر تمام لوگ ایک ہی امام کے پیچھے نماز پڑھنے پر مصر ہوں تب صلوٰۃ الخوف کی اجازت ہے۔

صلوٰۃ الخوف کی ادائیگی کے تین طریقے | میں مروی ہیں :

پہلا طریقہ یہ ہے کہ ایک طائفہ امام کے ساتھ ایک رکعت پڑھے اور دوسرا دشمن کے مقابل کھڑا ہے جب امام سجدہ کر چکے تو پہلا طائفہ اپنی دوسری رکعت اسی وقت پوری کر لے اور امام اتنی دیر کھڑا ہوا انتظار کرتا ہے پھر دوسرا طائفہ آئے اور امام اس کو ایک رکعت پڑھا کر سلام پھیر دے اور وہ طائفہ مسبوق کی طرح اپنی دوسری رکعت پوری کر لے یہ طریقہ حضرت سہل بن ابی حاتمہ کی روایت سے ثابت ہے جو موقوفاً اور مرفوعاً دونوں طرح منقول ہے اور چونکہ یہ روایت اصح مافی الباب

(ج ۲ ص ۶۵۰) کتاب التفسیر سورۃ البقرۃ ، باب قوله عز وجل " فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا " الخ .

(۷) عن سہل بن ابی حاتمہ انہ قال فی صلوٰۃ الخوف قال یقوم الامام مستقبل القبۃ فتقوم طائفۃ منہم معہ وطائفۃ من

قبل العدو وجوہہم الی العدو فیرکع بہم رکعۃ یرکعون لانفسہم رکعۃ الخ حسن ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۱) باب ما جاز فی صلوٰۃ الخوف

(۸) عن ابن عباس قال فرض اللہ عز وجل الصلوٰۃ علی لسان نبیکم صلی اللہ علیہ وسلم فی الحضار ربعا و فی السفر رکعتین

وفی الخوف رکعۃ حسن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۷) باب من قال یسلی بکل طائفۃ رکعۃ ولا یقفون ۔

ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ صلوٰۃ الخوف نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص نہ تھی اور آپ کی

وفات کے بعد بھی اس کی مشروعیت پر صحابہ کرام کا اتفاق تھا ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۵۵ مثلاً " اَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفَا مِنْ اللَّيْلِ " (سورۃ ہود رقم الآیۃ ۱۱۲ پ ۱۲ رکوع ۷۱)

" اَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ شَمْسٍ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ " (سورۃ الاسرار رقم الآیۃ ۷۷ پ ۱۲ رکوع ۷۱) واللہ اعلم ۱۳

۱۴ فقال : علم ان صلوٰۃ الخوف علی الصفۃ المذكورۃ انہ تلزم اذا تنازع القوم فی الصلوٰۃ خلف الامام اما اذا لم یتمیزوا

فلا یفصل ان یسلی بحدی الطائفتین تمام الصلوٰۃ یسلی بالطائفتین الاخری ام آخرتھا ۔ فتح القدیر (ج ۱ ص ۱۳۱) باب صلوٰۃ الخوف ۱۲

۱۵ طریق موقوف ترمذی میں اسی باب میں مروی ہے (ج ۱ ص ۱۰۱) اور بخاری میں اس روایت کے الفاظ یہ ہیں " قال یقوم

الامام مستقبل القبۃ وطائفۃ منہم معہ وطائفۃ من قبل العدو وجوہہم الی العدو فیسلی بالذین معہ رکعۃ ثم یقومون فیرکعون

لانفسہم رکعۃ ویسجدون سجدةً فی مکانہم ثم یدہب ہولاء الی مقام اولئک فیحیی اولئک فیرکع بہم رکعۃ فلتنتان ثم یرکعون ویسجدون

سجدةً ین ۔ دیکھئے (ج ۲ ص ۵۹۲) کتاب المغازی ، باب غزوة ذات الرقاع ۱۲ مرتب ۱۵ صحیح بخاری (ج ۲ ص ۵۹۲) باب غزوة ذات

القبۃ ما شہدنا

روایات صحیحہ

ہے اس لئے شافعیہ وغیرہ نے اسی طریقہ کو افضل قرار دیا ہے۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ امام طائفہ اولیٰ کو ایک رکعت پڑھائے اور یہ طائفہ سجدہ کے بعد اپنی نماز پوری کئے بغیر محاذ پر چلا جائے پھر دوسرا طائفہ آئے امام اس کو دوسری رکعت پڑھائے اور سلام پھیرے پھر یہ طائفہ اپنی نماز اسی وقت پوری کرے اور محاذ پر چلا جائے پھر پہلا طائفہ آکر اپنی دوسری رکعت ادا کرے۔

تیسرا طریقہ یہ ہے کہ طائفہ اولیٰ ایک رکعت امام کے ساتھ پڑھ کر چلا جائے پھر طائفہ ثانیہ دوسری رکعت امام کے ساتھ پڑھ کر چلا جائے پھر پہلا طائفہ آکر اپنی نماز پوری کرے، اس کے بعد دوسرا طائفہ آکر اپنی نماز پوری کرے۔

صلوۃ الخوف کے یہ تینوں طریقے جائز ہیں البتہ حنفیہ نے ان میں سے تیسرے طریقہ کو افضل قرار دیا اور یہ طریقہ امام محمدؒ کی کتاب الآثار میں حضرت ابن عباسؓ سے موقوفاً مروی ہے لیکن غیر مدرک
لہ کما فی ردایہ ابن عمرؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی لواحده الطائفتین رکعتہ والطائفۃ الاخریٰ مواجہۃ العدو ثم انصرفوا (ای الی العدو) فتقاموا فی مقام اولئک وجاروا اولئک (ای الطائفۃ الثانیۃ) ففعلت بہم رکعتہ اخریٰ ثم سلم علیہم ثم قام ہولاء (ای الثانیۃ) فقفوا رکعتہم، وقام ہولاء (ای الطائفۃ الاولیٰ) فقفوا رکعتہم۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۶) باب من قال یصلیٰ کل طائفۃ رکعتہ الخ درواہ النسائی (ج ۱ ص ۲۹ کتاب صلوۃ الخوف) ۱۲ مرتب

۱۵۰۵ و ۵۰۶، باب صلوۃ الخوف رقم ۱۱۵، امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں "اخبرنا ابو حنیفہ عن حماد" کے طریقے سے مسلک حنفیہ کے عین مطابق حضرت ابراہیم کا ایک اثر نقل کرنے کے بعد لکھا ہے "اخبرنا ابو حنیفہ قال حدثنا الحارث بن عبد الرحمن عن عبد اللہ بن عباس مثل ذلک" اھ

یہ روایت منقطع ہے، ما نفظ "الاخبار میں حارث بن عبد الرحمن کے بارے میں فرماتے ہیں "أظنہ ابن عبد الرحمن بن عبد اللہ بن سعد بن ابی ذباب الدوسی من اہل المدینۃ، لہ ترجمہ فی التہذیب فان لکن ہو فروایتہ عن ابن عباس منقطعة، سقط مینہا مجاہد وغیرہ "یہ بھی ممکن ہے کہ یہاں حارث بن عبد الرحمن دالانی جن کی کنیت ابو ہند ہے وہ مراد ہوں، اس صورت میں بھی انقطاع باقی ہے گا اور ابو ظبیان کا واسطہ ہوگا، بہر حال حارث بن عبد الرحمن ابو ذباب دوسی مراد ہوں یا ابو ہند دالانی، دونوں کی روایات معتبر ہیں اور جہاں تک انقطاع کا تعلق ہو مجاہد یا ابو ظبیان کے واسطے کے طے ہو جانے کے بعد یہ کوئی مضرت نہیں پھر جب کہ انقطاع بھی قرون اولیٰ میں پایا جا رہا ہے جو مضرت نہیں، چنانچہ امام ابو حنیفہؒ کا اس روایت کو امام محمدؒ کے سامنے بیان کرنا اور امام محمدؒ کا اس روایت کو نقل کرنے کے بعد "وبہذا کلمۃ ناخذ" کہنا اس بات کی دلیل ہو کہ ان حضرات کے نزدیک اس روایت کے ثبوت میں کوئی شک نہ تھا۔ واللہ اعلم۔ ماخوذ از تعلیقات ابوالوفاء

بالقیاس ہونے کی بنا پر یہوقوف بھی مرفوع کے حکم میں ہے نیز امام ابو بکر جصاصؒ نے احکام القرآن میں یہی طریقہ حضرت ابن مسعودؓ سے بھی دیکھا ہے ، لہذا حافظ ابن حجرؒ کا یہ فرمانا کہ ”یہ تیسرا طبعیہ روایات سے ثابت نہیں ہے“ درست نہیں۔ اس کے علاوہ حضرت ابن عمرؓ کی جو حدیث امام ترمذی نے اسی باب

لہ خیف عن ابی عبیدہ عن عبداللہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی فی حرۃ بنی سلیم صلوۃ الخوف قام فاستقبل القبلة وکان العدو فی غیر القبلة فصف معہ صفا واخذ صف السلاح واستقبلوا العدو فکبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والصف الذی معہ ثم رکع و رکع الصف الذی معہ ثم تحول الصف الذین صفوا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فاخذوا السلاح وتحول الآخرون فقاموا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم و رکع النبی صلی اللہ علیہ وسلم و رکعوا وسجد وسجدوا ثم سلم النبی صلی اللہ علیہ وسلم فذهب الذین صلوامعہ وجار الآخرون فقفوا رکعة فلما فرغوا اخذوا السلاح وتحول الآخرون و صلووا رکعة فکان للنبی صلی اللہ علیہ وسلم رکعتان وللقوم رکعة رکعة۔ احکام القرآن للجصاصؒ (ج ۲ ص ۳۱۶ ، باب صلاة الخوف) طبع المطبعة البہیة المصریہ ۱۳۲۴ھ۔ یہ روایت ہمارے مسلک کے عین مطابق ہے۔

امام ابوداؤد نے ”عمران بن مسیرہ حدیث ابن فضیل“ کے طریق سے خیف کی یہ روایت اس طرح نقل کی ہے ”عن ابی عبیدہ عن عبداللہ بن مسعود قال صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوۃ الخوف فقاموا صفین صف خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وصف مستقبل العدو فصلی ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکعة ثم جار الآخرون فقاموا مقامہم فاستقبل ہؤلاء العدو فصلی ہم النبی صلی اللہ علیہ وسلم رکعة ثم سلم فقام ہؤلاء فصلوا انفسہم رکعة ثم سلموا“ ثم ذهبوا فقاموا مقام اولئک مستقبلی العدو ورجع اولئک الی مقامہم فصلوا انفسہم رکعة ثم سلموا“ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۶ و ۱۷۷) باب من قال یصلی بکل طائفۃ رکعة ثم سلم الخ۔

یہ روایت بھی حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہے البتہ ایک جز میں حنفیہ کے مسلک سے ذرا مختلف ہے ، اس لئے کہ اس میں طائفہ ثانیہ کے بارے میں ذکر ہے کہ اُس نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک رکعت پڑھنے کے بعد فوراً محاذ پر چلے جانے کے بجائے اپنی دوسری رکعت اسی مقام پر پوری کی۔ لیکن خیف کی اس دوسری روایت کے مقابلہ میں پہلی روایت راجح ہے ”لان الطائفۃ الاولی قد ادرکت اول الصلوۃ والثانیہ لم تدرك فغیر جائزہ للثانیۃ الخروج من صلوٰتہا قبل الاولی ولانہ لما کان من حکم الطائفۃ الاولی ان تصلی الکرعتین فی مقامین فکذلک حکم الثانیۃ ان تعقیبہا فی مقامین لانی مقام واحد لان سبیل صلوۃ الخوف ان تكون مقسومة بین الطائفتین علی التعديل بینہما فیہا ، کذا قال احمد بن علی الجصاص رحمہ اللہ فی احکام القرآن (ج ۲ ص ۳۱۶) مرتب غنی غنہ لہ فقال : ولم نقف علی ذلک فی شی من الطرق ، فتح الباری (ج ۲ ص ۳۵۹) البواب صلوۃ الخوف ۱۲ مرتب

میں ذکر کی ہے اس میں دوسرے اور تیسرے دونوں طریقوں کا احتمال ہے کیونکہ پہلے طائفہ کے چلے جانے کے بعد اور دوسرے طائفہ کے ایک رکعت ادا کرنے کے بعد حدیث کے الفاظ یہ ہیں: ”نَقَامَ هَوْلًا فَقَضُوا رَكَعَتَهُمْ وَقَامَ هَوْلًا فَقَضُوا رَكَعَتَهُمْ“ اس میں پہلے ”هَوْلًا“ کا اشارہ اگر طائفہ ثانیہ کی طرف قرار دیا جائے تو یہ دوسرا طریقہ ہوگا اور اگر اس کا اشارہ طائفہ اولیٰ کی طرف قرار دیا جائے تو یہ تیسرا طریقہ ہوگا۔

بہر حال تیسرے طریقے کو اس لئے ترجیح دی ہے کہ وہ اوفق بالقرآن بھی ہے اور اوفق بالترتیب بھی، اوفق بالقرآن کی وجہ یہ ہے کہ قرآن کریم میں طائفہ اولیٰ کے بارے میں فرمایا گیا ”فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ دَرَأَيْكُمْ“ اس میں پہلے طائفہ کو سجدہ کے بعد پیچھے جانے کا حکم دیا جا رہا ہے، لہذا اس میں پہلے طریقہ کا احتمال نہیں ہے، اور اوفق بالترتیب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ پہلے طریقہ میں پہلا طائفہ امام سے پہلے ہی نماز سے فارغ ہو جاتا ہے جو موضوع امامت کے خلاف ہے، اور دوسرے طریقہ میں طائفہ ثانیہ طائفہ اولیٰ سے پہلے فارغ ہو جاتا ہے جو ترتیب طبعی کے خلاف ہے۔ اور تیسرے طریقہ میں اگرچہ ”ذہاب دایامب“ زیادہ ہے لیکن نہ اس میں کوئی بات

۱۔ پوری روایت اس طرح ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوۃ الخوف باحد الطائفتین رکعة والطائفة الاخری مواجہۃ العدو ثم انصرفوا فقاموا فی مقام اولئک وجاء اولئک فسلم رکعة اخری ثم سلم علیہم فقام ہولاً فقضوا رکعتہم وقام ہولاً فقضوا رکعتہم“ (ترمذی ج ۱ ص ۱۰۰) ۱۲ مرتب

۲۔ اور یہ دوسری صورت یعنی طائفہ اولیٰ کو پہلے ہولاً رکھا۔ اشارہ الیہ قرار دینا زیادہ راجح ہے اس لئے کہ حضرت ابن مسعود وغیرہ کی روایات سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ ۱۳ مرتب

۳۔ ”وَإِذْ أَكُنْتَ فِيهِمْ فَأَمَرْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلَمْ تُصَلِّ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا بَأْسَاحَتِهِمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ دَرَأَيْكُمْ وَلَسَّاتِ طَائِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ الْآيَةُ سُوْرَةُ نَسْرِ آيَةُ ۱۲“

علامہ بنوری معارف لسنن (ج ۵ ص ۴۶) میں لکھتے ہیں ”ثم ان كل فريق من الخفصية والشافعية يدعون ان القرآن يوافقنا، والمفسرون من النصريين يؤولون الآية على ما يوافق مذاهبهم“ انظر احكام القرآن للجصاص (ج ۲ ص ۳۱۳ تا ۳۱۵) من تأويل الخفصية والتفسير الكبير للرازي من تأويل الشافعية۔

تفصیل کے لئے دیکھئے روح المعانی جز ۵ خامس آیت ۱۲ ص ۱۳۲ تا ۱۳۷ ۱۲ مرتب

موضوع امامت کے خلاف ہے نہ ترتیب طبعی کے اور نہ قرآن کریم کے ظاہری الفاظ کے۔ واللہ اعلم
 پھر یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک صلوٰۃ الخوف کیلئے قصرِ کمیت ضروری
 نہیں لہذا اگر صلوٰۃ الخوف حالتِ حضر میں ہو رہی ہو تو چار رکعتیں پڑھی جائیگی اور ہر طائفہ ایک کے بجائے
 دو دو رکعتیں امام کے ساتھ ادا کرے گا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي سُجُودِ الْقُرْآنِ

اس باب میں دو مسئلے مختلف فیہ ہیں۔

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ سجدۂ تلاوت ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسنون ہے جبکہ امام ابو حنیفہ
 کے نزدیک واجب ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال ترمذیؒ میں حضرت زید بن ثابتؓ کی حدیث سے ہے فرماتے ہیں ”قرأت
 علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم النجم“ فلم یسجد فیہا“

۱۔ وحصل الکلام ان ما ذهب الیہ ابو حنیفہ واصحابہ مؤید بالدلائل القویۃ کمائین وہو مذہب الثوری فی
 قول وحسب ابن ابی سلیمان وابراہیم النخعی (انظر لاثره المصنف لعبد الرزاق ج ۲ ص ۵۰۸ رقم ۴۲۴۶)
 باب صلوٰۃ الخوف - مرتب (وابن عسمر وابن مسعود (وذكرت روايتهما) وعسمر بن الخطاب (انظر لاثره تفسیر
 ابن جریر - ج ۵ ص ۱۶۳، طبع المیری) وعبد الرحمن بن سمرة (انظر لاثره سنن ابی داؤد - ج ۱ ص ۱۷۷ - باب من
 قال یسجد بكل طائفة رکعة ثم یسلم الخ - م) وابن عباس (وقد ذکر اثره - انظر کتاب الآثار - ص ۵۰۶ رقم ۱۹۵ - باب
 صلوٰۃ الخوف - م) کذا فی معارف البنوری (ج ۵ ص ۴۵ و ۴۶) بتغیر و زیادة من المرتب

۲۔ دیکھئے فتح القدر (ج ۱ ص ۴۴۴) باب صلوٰۃ الخوف، صلوٰۃ الخوف میں اور بھی مباحث ہیں جو کتب
 فقہ میں دیکھی جاسکتی ہیں ۱۲ مرتب

۳۔ فی الباب عدة خلافیات - فی سبب السجدة وحکمها وعددها وصفاتها ووقتها ومحالها من الآیات وغیر
 ذلك، والشیخ (الانور) تعرض فی املاؤه علی جامع الترمذی الی اشہرہا وذلك اختلافاً فی حکمها و فی عددها
 فنقتصر علیہا (ومن ایضاً) ولیراجع للبقیة عمدة القاری وکتاب الفروع وبراءة المجتہد کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۵۵)

۴۔ (ج ۱ ص ۱۰۲) باب ما جاء من لم یسجد فیہ - ورواه الشیخان، انظر العمیم للبخاری (ج ۱ ص ۱۴۶) باب من قرأ
 السجدة ولم یسجد، والصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۲۱۵) باب سجود التلاوة (۱۲ مرتب

لیکن حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ سجود علی الفور کی نفی ہے اور فی الفور سجدہ ہمارے نزدیک بھی واجب نہیں۔

ائمہ ثلاثہ کا دوسرا استدلال حضرت عمرؓ کے واقعہ سے ہے "انہ قرأ سجدة علی المنبر فنزل فسجد ثم قرأها فی الجمعة الثانية فتصیاً الناس للسجود فقال: انہا لم تكتب علينا الا ان نشاء فلم يسجد ولم يسجدوا"

اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا مطلب بھی یہ ہو سکتا ہے کہ فوراً سجدہ کرنا ضروری نہیں اور یا اس کا مطلب یہ ہے کہ "لم تكتب علينا بهيئة الجماعة"

حنفیہ کا استدلال ان تمام آیات سجدہ سے ہے جن میں صیغہ امر وارد ہوا ہے۔ شیخ ابن ہمام

۱۔ ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۲) باب جار من لم يسجد فيه ورواه البخاري (ج ۱ ص ۱۴۶ و ۱۴۷) باب من رأى ان الله عز وجل لم يوجب السجود اتمرت ۲۔ اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ پہلے جمعہ میں حضرت عمرؓ نے آیت سجدہ پڑھنے کے بعد فوراً اتر کر سجدہ کیا چنانچہ روایت کے الفاظ یہ ہیں "انہ قرأ سجدة علی المنبر فنزل فسجد" جبکہ دوسرے جمعہ میں فوراً سجدہ کرنے کے بجائے فرمایا "انہا لم تكتب علينا الا ان نشاء" گویا انہوں نے نفس وجوب کا نہیں بلکہ وجوب علی الفور کا انکار کیا ہے۔

لیکن علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ۵ ص ۷۵) میں حضرت کشمیریؒ کا قول نقل کرتے ہیں "ولم أرجو اباً شافياً لعلمائنا الحنفية عن اثر عمرؓ ولا يفي قولهم ان الوجوب ليس على الفور لانه لم يكن عذراً ولا يوجد نكته التاخير كما كانت في قصة النبي صلى الله عليه وسلم في حديث زيد بن ثابت (كما في المعارف - ج ۵ ص ۷۳)۔ علامہ بنوریؒ نے آگے حضرت عمرؓ کے اثر کا ایک اور جواب حضرت کشمیریؒ سے نقل کیا ہے "ان مراد عمر رضی اللہ عنہ ان السجدة تخصوها لم تكتب علينا وانما يفي الركوع والإيمار والاخبار ايضاً، ويجوز عندنا ايضاً الاكتفاء بالركوع وان كان خارج الصلوة في رواية ذكرها صاحب الفتاوى الظهيرية ونقلها صاحب الدر المختار" وكذلك ذكر الامام الرازي في تفسيره الكبير الاكتفاء عندنا بصفة الركوع بدل السجود استدلالاً بقوله تعالى "وخرّ راكعاً واناب" وتخصيصه بدخل الصلوة غير لازم۔

جہاں تک ایماء سجدہ کی ادائیگی کا تعلق ہے اس سے متعلق آثار و مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲) باب اذا قرأ الرجل السجدة وبميشي ما يمنع، میں دیکھے جاسکتے ہیں، مثلاً "عن ابراهيم ان اصحاب عبد الله كانوا يقرءون السجدة وهم يميشون فيؤمّنون ايماءً"۔

حضرت کشمیری نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں "ولم أر اثرًا من احد من السلف انہ قرأ آية السجدة فلم يسجد او لم يركع او لم يؤم برأسه"۔ فالجواب: ان مراد عمر رضی اللہ عنہ ان السجدة بخصوصها لم تكتب علينا۔

بہذا ملخص ما في معارف السنن (ج ۵ ص ۷۳ تا ۷۷) بتغير وزيادة من المرب۔

فرماتے ہیں کہ آیات سجدہ تین حالتوں سے خالی نہیں، یا ان میں سجدہ کا امر ہے یا کفار کے سجدہ سے انکار کرنے کا ذکر ہے یا انبیاء کے سجدہ کی حکایت ہے اور امر کی تکمیل بھی واجب ہے (کما هو ظاہر)، کفار کی مخالفت بھی اور انبیاء کی اقتدار بھی ہے۔

پھر حنفیہ اور شافعیہ اس پر متفق ہیں کہ پورے قرآن کریم میں کل سجدہ ہائے تلاوت چودہ ہیں، البتہ ان کی تعیین میں تھوڑا سا اختلاف ہے، شافعیہ کے نزدیک سورہ "ص" میں سجدہ نہیں ہے اس کے بجائے سورہ حج میں دو سجدے ہیں اور حنفیہ کے نزدیک سورہ "ص" میں سجدہ ہے اور سورہ

۱۔ فتح القدیر (ج ۱ ص ۳۸۲، باب سجود التلاوة) فقال: لانها (ای آیات السجدة) ثلاثة اقسام، قسم فيه الامر الصريح به، وقسم تضمن حكاية استنكاف الكفرة حيث امروا به، وقسم فيه حكاية فعل الانبياء السجود، وكل من الامثال والاقتدار ومخالفة الكفرة واجب الا ان يدل دليل في معين على عدم لزومه ۱۲ مرتب غنی عنه

۲۔ کما فی سورۃ العلق "كَلَّا لَا تُطِعْهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ" ۱۲ مرتب

۳۔ کما فی سورۃ الانشقاق "وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُونَ" ۱۳ مرتب

۴۔ کما فی سورۃ ص "وَلَقَدْ دَاوُدُ إِنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ ۚ فَغَفَرْنَا لَهُ ذَلِكَ وَإِنَّ

لَهُ عِندَنَا لُزْغَةً وَجُحْنَ مَوَاقِبَ" (آیت ۲۴ و ۲۵ و ۲۶) ۱۲ مرتب

۵۔ اس لئے کہ قرآن کریم میں کفار اور ان کے اعمال کی مشابہت اختیار کرنے سے نہی وارد ہوئی ہے "يَا أَيُّهَا

الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَكَبَّرُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا" (آیت ۱۵۶ سورۃ آل عمران پ) ۱۲ مرتب

۶۔ چنانچہ انبیاء کرام کی اقتدار کا حکم بھی قرآن کریم میں وارد ہوا ہے "أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُو اللَّهُ فَبِهِمْ اقْتَدِرْ" (آیت ۹ سورۃ النعام پ) ۱۲ مرتب

۷۔ جس کی تفصیل یہ ہے :-

(۱) سورۃ اعراف آیت ۲۶ پ (۲) سورۃ رعد آیت ۱۵ پ (۳) سورۃ نحل آیت ۵۵ پ (۴) سورۃ نبی السجۃ آیت ۱۵ پ

(۵) سورۃ مریم آیت ۵۸ پ (۶) سورۃ حج آیت ۱۵ پ (۷) سورۃ فرقان آیت ۶ پ (۸) سورۃ نمل آیت ۲۶ پ

(۹) سورۃ الم سجدہ آیت ۱۵ پ (۱۰) سورۃ ص آیت ۲۵ پ (۱۱) سورۃ السجۃ آیت ۲۵ پ (۱۲) سورۃ نجم آیت ۶ پ

(۱۳) سورۃ انشقاق آیت ۲ پ (۱۴) سورۃ علق آیت ۱۹ پ تفصیل حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہے، شافعیہ کے

مسلک کی وضاحت خود متن میں آرہی ہے ۱۲ مرتب ۱۵ ایک تہی جو حنفیہ کے نزدیک ہے دوسرے "يَا أَيُّهَا

الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ" (آیت ۷ پ) ۱۲ مرتب

ج میں بھی صرف ایک سجدہ ہے۔

امام شافعیؒ سورہ ص کے بارے میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں،
 "قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسجد في "ص" قال ابن عباس: وليست من عزائم السجود"۔

اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سجدہ کرنا تو اس روایت میں بھی ثابت ہے۔ البتہ حضرت ابن عباسؓ نے اس کے عزائم السجود میں سے ہونے کی جو نفی فرمائی ہے اس کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ سجدہ بطور شکر واجب ہے۔ جیسا کہ حدیث میں ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "سجدوا ذوات توبه وتسجدوا شكرا" اور اگر بالفرض اس کا مطلب وہی ہو جو شافعیہ نے لیا ہے تب بھی یہ حضرت ابن عباسؓ کا اپنا قول ہی ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل احق بالاتباع ہے بالخصوص جبکہ بخاری میں حضرت مجاہدؒ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عباسؓ سے پوچھا "أفنى ص سجدة فقال: نعم، ثم تلا "وَهَبْنَا" اى قوله "فِيَهْدَاهُمْ اَقْتَدِهْ" ثم قال: هو منهم راي داود من الانبياء المذكورين في هذه الآية)

۱۔ جبکہ امام احمدؒ کے نزدیک آیات سجدہ پندرہ ہیں، سورہ حج میں دو سجدے ہیں کما عند الشافعية اور سورہ ص میں بھی سجدہ ہے کما عند الحنفية، لیکن امام احمدؒ کا قول مشہور امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق ہے۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک کل گیارہ سجدے ہیں ان کے نزدیک آخری تین سجدے نہیں ہیں۔ دیکھئے معارف السنن (صفحہ ۱۲۵) ۲۔ ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۲) باب ما جاء في السجدة في "ص" ۱۲ مرتب

۳۔ نیز مسروقؒ سے مروی ہے "قال قال عبد الله الألهي توبة نبي ذكرت، فكان لا يسجد فيها يعني "ص" قال البیهقي) رواه الطبرانی في الكبير ورجالہ ثقات رجال الصیح، کذا فی مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۸۵) باب ثالث منه (۱ من باب سجود الاستلادة) اس میں عبد اللہ سے مراد غالباً حضرت ابن مسعودؓ ہیں اس لئے کہ جب عبد اللہؓ مطلق بولا جاتا ہے تو وہی مراد ہوتے ہیں، اس طرح حضرت ابن مسعودؓ کے اثر سے بھی شافعیہ کے مسلک کی تائید ہوگی۔ ۴۔ کما فی سنن النسائی (ج ۱ ص ۱۵۲) کتاب الافتتاح باب سجود القرآن، السجود فی ص۔ عن ابن عباسؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم سجدة فی ص وقال: سجدة داود الخ ۱۲ مرتب

۵۔ (ج ۲ ص ۶۶۶) کتاب التفسیر سورة الانعام باب قوله اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده ۱۲ مرتب

نیز سنن ابی داؤد میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں: "قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو على المنبر" ص " فلما بلغ السجدة نزل فسجد وسجد الناس معه الخ " بہر حال سورہ "ص" کا سجدہ قوی دلائل سے ثابت ہے۔

۴ سورہ حج کا دوسرا سجدہ سو اس کے بارے میں امام شافعیؒ ترمذیؒ میں حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں وہ فرماتے ہیں: "قلت يا رسول الله! فضلت سورة الحج بان فيها سجدتين، قال: نعم، فمن لم يسجد هما فلا يقرا هما"، لیکن اس حدیث کا تمام تر مدار ابن ہبیسہ پر ہے جن کا ضعف معروف ہے۔

۵ ہمارا استدلال طحاویؒ میں حضرت ابن عباسؓ کے اثر سے ہے "قال: في سجود الحج الاول عن يمينه والاخر تعليم" نیز امام محمدؒ اپنے مؤطا میں لکھتے ہیں "كان ابن عباس لا يسي في سورة الحج الا سجدة واحدة الاولى"۔ سورہ حج کا دوسرا سجدہ ایسا ہے کہ اس میں

۱ (ج ۱ ص ۲۰۰) باب السجود فی ص ۱۲ م

۲ نیز مسند احمد میں حضرت ابوسعید خدریؓ ہی سے مروی ہے "انه رأى رؤيا انه يكتب" ص " فلما بلغ الى سجدة قال رأى الدواة والسلم وكل شيء بحضرة القلب ساجداً قال فصلى على النبي صلى الله عليه وسلم فلم يزل يسجد بها (قال الهيثمي) رواه احمد ورجال رجال الصحيح - مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۸۴) باب ثالث منه

(۱ من باب سجود التلاوة) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے بھی مسلک حنفیہ کی تائید ہوتی ہے "ان النبي صلى الله عليه وسلم سجد في ص" وعن عثمان بن عفان انه سجد في "ص" رواه عبد الله بن احمد ورجال رجال الصحيح - كذا في زوائد الهيثمي،

(ج ۲ ص ۲۸۵)۔

ان کے علاوہ حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت ابن عمرؓ بھی سورہ ص کے سجدہ کے قائل ہیں دیکھئے مصنف

عبدالرزاق (ج ۲ ص ۳۳۶ و ۳۳۸ رقم ۵۸۶۲ و ۵۸۶۳) باب کم فی القرآن من سجدة ۱۲ مرتب عفی عنہ

۴ (ج ۱ ص ۱۰۲) باب فی اسجدة فی الحج ۱۲ م

۵ والحدیث رواه احمد والبوداد والدارقطنی والحاکم والبیہقی ایضاً، کلہم من طریق ابن ہبیسہ، کذا فی المعاری (ج ۵ ص ۸۱) ۱۲ م

۶ ابن ہبیسہ کے بارے میں تفصیلی کلام درس ترمذی جلد اول میں گذر چکا ہے ۱۲ م (ج ۱ ص ۱۷۷) باب سجود التلاوة فی المفصل وغیرہ ۱۲ مرتب

۷ (ص ۱۳۸) باب سجود القرآن ۱۲ مرتب

رکوع اور سجود دونوں کا ایک ساتھ حکم دیا گیا ہے اور قرآن کریم کا اسلوب یہ ہے کہ جہاں سجدہ تلاوت ہوتا ہے وہاں صرف سجدہ یا صرف رکوع کا ذکر ہوتا ہے۔ اور دونوں کو جہاں جہاں جمع کیا گیا وہاں سجدہ تلاوت نہیں ہے مثلاً ”يَمُنُّ يَمُّ اَقْنَتِي لَيْسَ تَبِكِّ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ“ البتہ امام شافعیؒ اپنی تائید میں متعدد صحابہ کرامؓ کے آثار پیش کرتے ہیں جن میں دوسرے سجدہ کا ثبوت ہے اس لئے محققین حنفیہ نے اس دوسرے مقام پر بھی احتیاطاً سجدہ کرنے کو بہتر قرار دیا ہے۔ صاحب فتح الملہم کا رجحان بھی اسی طرف ہے۔ حکیم الامت حضرت تھانویؒ نے فرمایا کہ اگر آدمی نماز

۱۔ چنانچہ ارشاد ہے ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْفِعْلَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ“ (آیت ۷۷، پ ۱۲، مرتب ۷۷) چنانچہ تمام آیات سجدہ میں صرف سجدہ کا ذکر ہے البتہ سورہ ”ص“ میں صرف رکوع کا ذکر ہے ”وَلَقَدْ دَاوُدُ اَتَمَّ اَمْرًا فَتَنَّاوْهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَاَنَابَ ۚ فَغَفَرْنَا لَهُ ذٰلِكَ وَاِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَزُلْفٰی وَحُسْنَ مَّآبٍ“ رکوع اور سجود دونوں کا ذکر کسی ایک آیت سجدہ میں بھی نہیں ہے سوائے سورہ حج کے دوسرے مشکلم فیہ سجدہ کے کہ اس سے متعلقہ آیت میں دونوں کا ذکر ہے ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا الْحِ الْآيَةِ (رقم ۷۷، پ ۱۲) مرتب

۲۔ دیکھئے معارف القرآن (ج ۶ ص ۲۸۸) سورۃ الحج آیت ۷۷۔ ۲ مرتب

۳۔ آیت ۲۲ سورۃ آل عمران پ ۱۳۔

۴۔ قال الشيخ البنوری فی المعارف (ج ۵ ص ۸۲ و ۸۳) : لیس لهم (ای للشوا فح) فی الباب حدیث بخلو عن ضعف فالمدار علی الآثار و لیس عند الفریقین حدیث صریح مرفوع فلم اثر عمر (و سنذکره) ولنا اثر ابن عباس (کما ذکره) ومن اصول الامام ابی حنیفہ فی التفقه والاجتهاد ان آثار الصحابة اذا تعارضت رجع منها ما یوافق القیاس اذا لم یسکن التوفیق بینہما ۱۲ مرتب

۵۔ مثلاً (۱) عن نافع مولى ابن عمر ان رجلاً من اهل مصر اخبره ان عمر بن الخطاب قرأ سورة الحج فسجد فيها سجدين ثم قال : ان هذه السورة فُضِلَتْ بسجدين - (۲) عن عبد الله بن دينار انه قال : رأيت عبد الله بن عمر سجد في سورة الحج سجدين. ان دونوں آثار کیلئے دیکھئے مؤطا امام مالکؒ (ص ۱۹۱) باب ما جاء فی سجود القرآن۔

علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ۵ ص ۸۳) میں فرماتے ہیں ”والحاکم اخرج عن ابن عمر وابن مسعود وابن عباس وعمر بن یاسر وابی موسیٰ وابی الدرداء انہم سجدوا فی الحج سجدين اھ“ اس طرح کم از کم سات حضرات صحابہ کا عمل شائع کے مسلک کے مطابق ثابت ہوتا ہے ۱۲ مرتب ۷۷ (ج ۲ ص ۱۶۷) باب سجود التلاوة ۱۰ اقوال العلماء فی عدد سجدة التلاوة ۱۲ م

سے باہر ہو تو اسے دوسرے مقام پر سجدہ کر لینا چاہئے اور اگر نماز میں ہو تو اس آیت پر رکوع کر دینا چاہئے اور رکوع میں سجدہ کی نیت کر لینی چاہئے تاکہ اس کا عمل تمام ائمہ کے مطابق ہو کر باتفاق سجدہ ادا ہو جائے۔

امام مالکؒ کے نزدیک مفصل کی سورتوں میں سجدہ نہیں ہے وہ حضرت زید بن ثابتؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں "قال قرأت علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم السجدة فلم یسجد فیہا" ہم اس روایت کو سجود علی الفور کی نفی پر محمول کرتے ہیں اس لئے کہ صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سجد بالنجم وسجد معہ المسلمون والمشرکون والجن والانس" نیز حضرت علیؓ سے مرزی ہو "العنائم أربع، الم تنزیل وحمد السجدة والنجم وقرأ باسم ربك الاعلی الذی خلق" ان میں سے آخری دو سجدے مفصل کے ہیں۔ واللہ اعلم۔

۱۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۸۳) وقال شیخ البیہقی: والمحدث (ای حدیث عقبہ بن عامرؓ) "باب فی السجدة فی الحج" من جہتہ آخری یؤكد القول بوجوب السجدة حیث قال: فمن لم یسجد بها فلا یقرأ بها " فلیتنبہ اھ مرتب عنہ ۱ سورۃ حجرات سے لیکر آخر تک کی تمام سورتیں مفصل میں شمار ہوتی ہیں پھر سورۃ حجرات تا بروج طوال مفصل کہلاتی ہیں اور سورۃ بروج تا بقیۃ اوساط مفصل اور سورۃ بقیۃ تا سورۃ ناس قصار مفصل ۱۲ مرتب

۲۔ ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۲) باب ما جاز من لم یسجد فیہ (ای فی النجم) ۱۲ م

۳۔ (ج ۱ ص ۱۲۶) باب سجود المسلمین مع المشرکین و (ج ۲ ص ۷۲) کتاب التفسیر سورۃ النجم باب قوله "فاسجدوا للرب واعبدوا"

۴۔ نیز صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۵) باب سجود التلاوة میں حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه قرأ" والنجم "فیسجد فیہا وسجد من کان معہ" ۱۲ مرتب

۵۔ اختلفوا فی وجوب سجدة المشرکین - انظر للتفصیل معارف السنن (ج ۵ ص ۶۸) (۱) باب ما جاز فی السجدة فی النجم ۱۲ مرتب ۶۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۳۳۶ رقم ۵۸۶۳) باب کم فی القرآن من سجدة - وجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۸۵)

باب ثالث منه) قال البیہقی: رواه الطبرانی فی الاوسط و فیہ الحارث وهو ضعیف ۱۲ مرتب

۷۔ نیز حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے "قرأتہ میں: سجدا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی "اقرأ باسم ربك" و "اذا السماء انشقت" ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۱) باب فی السجدة فی "اذا السماء انشقت" اس طرح مفصل کے تینوں سجدوں کا ثبوت ہو جاتا ہے ۱۲ م

۸۔ سجود تلاوت سے متعلقہ مباحث اور بھی ہیں جن کی تفصیل کتب فقہ میں دیکھی جاسکتی ہے ۱۲ مرتب

بَابُ فِي خُرُوجِ النِّسَاءِ إِلَى الْمَسَاجِدِ

”عن مجاهد قال: كُنا عند ابن عمر فقال: قال رسول الله صلى الله عليه

وسلم: ائذنوا للنساء بالليل الى المساجد“ مسئلة الباب تفصيل کے ساتھ پیچھے
”باب فی خروج النساء فی العیدین“ کے تحت گزر چکا ہے فلیراجع۔

پھر حدیث باب میں عورتوں کے خروج الی المساجد کی ترغیب نہیں اس لئے کہ دوسری احادیث میں عدم خروج کی فضیلت اور ترغیب آئی ہے چنانچہ سنن ابی داؤد میں حضرت ابن مسعودؓ سے مرفوعاً مروی ہے ”صلوة المرأة في بيتها افضل من صلواتها في حجرتها وصلواتها في مخدعها افضل من صلواتها في بيتها“ نیز انہی سے موقوفاً مروی ہے ”ما صلت امرأة من صلاة احب الى الله من اشد مكان في بيتها ظلمة“ حضرت ابن مسعودؓ ہی سے مرفوعاً مروی ہے ”المرأة عورة وانها اذا خرجت استش بها الشيطان وانها اقرب ما تكون الى الله وهي في قصر بيتها“ اور ابو عمرو شیبانی سے مروی ہے ”انه رأى عبد الله يخرج النساء من المسجد يوم الجمعة ويقول: اخرجن الى بيوتكن خيراتكن“ ان کے علاوہ حضرت ام سلمہؓ سے مرفوعاً مروی ہے ”خير مساجد النساء قعر بيوتهن“ یہ تمام روایات عدم خروج پر دال ہیں۔

پھر حدیث باب میں لفظ ”ائذنوا“ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ عورتوں کیلئے بغیر اجازت کے گھروں سے نکلنا درست نہیں اگرچہ خروج عبادت و طاعت کیلئے ہو۔ پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

۱۔ (ج ۱ ص ۸۴) باب التشديد في ذلك (ای خروج النساء الی المسجد) ۱۲ م

۲۔ هو البيت الصغير الذي يكون داخل البيت ۱۲ م

۳۔ رواه الطبرانی في الكبير ورجاله موثقون، كذا في مجمع الزوائد ومنتبغ الفوائد (ج ۲ ص ۳۵) باب

خروج النساء الى المساجد وغير ذلك الخ ۱۲ م

۴۔ رواه الطبرانی في الكبير ورجاله موثقون - حوالہ بالا - ۱۲ م

۵۔ رواه الطبرانی في الكبير ورجاله موثقون - كذا في الزوائد للبيهقي (ج ۲ ص ۳۵) ۱۲ م

۶۔ كذا في المجمع للبيهقي (ج ۲ ص ۳۳) باب خروج النساء الى المساجد الخ ۱۲ م عہ شرح باب از مرتب ۱۳

نے جو غورتوں کو اپنے اولیاء و ازواج کی اجازت کے ساتھ خروج الی المساجد کی اجازت دی تو جہاں ان کو عدم خروج کی ترغیب دی وہیں ان کے خروج کو زینت نہ کرنے کے ساتھ مشروط کر دیا چنانچہ ارشاد ہے ”ولکن لیخرجن وھن تغلات“۔ یہ امر قابل غور ہے کہ جب سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے دورِ خیر و برکت اور عہدِ تقویٰ و پرہیزگاری میں بھی غورتوں کا خروج مشروط تھا تو ہمارے پُرقتن دور کا کیا حکم ہوگا؟ فلیتدبّر۔

فقال ابنہ : واللہ لا نأذن لھن ، یتخذنہ دغلاً ، مطلب یہ کہ ہم ان کو گھروں سے نکلنے کی اجازت نہیں دیں گے اس لئے کہ وہ اس خروج کو قتنہ و فساد کا سبب بنالیں گی۔

”فقال : فعل اللہ بدک وفعل ، اقول قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتقول لا نأذن“ حضرت ابن عمرؓ نے صاحبزادہ کے جواب پر غضبناک ہو کر ”فعل اللہ بدک وفعل“ کے الفاظ کے ساتھ انہیں بدو عادی اور مشکم کی روایت میں مروی ہے ”فأقبل علیہ عبد اللہ فسبہ سباً سیئاً ما سمعته مثله قط وقال أخبرک عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتقول : واللہ لنمنعھن“ اور محمد احمدؒ میں مجاہدؒ سے مروی ہے ”فما حکمہ عبد اللہ حتی مات“

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ کے صاحبزادہ کا مقصد حدیث رسولؐ کے مقابلہ میں اپنی رائے کو پیش کرنا اور ترجیح دینا نہیں تھا بلکہ انہوں نے جو کچھ کہا وہ

۱۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۸۴) باب ما جاز فی خروج النساء الی المسجد ۱۲ م

۲۔ النفل : سور الراتحة یقال : امرأة تغلة اذا لم تطیب ، ونسار تغلات ۔ فعنی الحدیث ولكن لیخرجن وھن غیر مستعملات للطیب ۱۲ مرتب

۳۔ ان کا نام ”بلال“ ہے ۔ کم صرح بہ فی روایۃ مسلم (ج ۱ ص ۱۸۳) ۱۲ م

۴۔ الدغل : فساد و تباہی ، خوف و ہلاکت کی جگہ جمعہ ادغال و دغال ۱۲ م

۵۔ (ج ۱ ص ۱۸۳) باب خروج النساء الی المساجد اذا لم یترب علیہ فتنۃ الخ ۱۲ م

۶۔ وفسر عبد اللہ بن ہبیرۃ فی روایۃ الطبرانی السب المذكور باللعن ثلاث مرات ۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۲۸۹) ۱۲ مرتب

۷۔ کم نقل الحافظ فی ”الفتح“ (ج ۲ ص ۲۸۹) باب خروج النساء الی المساجد باللیل والغسل ۱۲ م

۸۔ کم فی المعارف (ج ۵ ص ۶۲) ۱۲ م

ایک غرض صحیح کے تحت کہا لیکن ان کی تعبیر مناسب اور صحیح نہ تھی اور اس سے حدیث کے ساتھ معارضہ اور اس کی مخالفت کا شبہ ہوتا تھا اسی لئے حضرت ابن عمرؓ ان کے جواب پر براہِ فرختہ ہو گئے۔ حضرت کشمیریؒ نے ”تکملة البحر للطوری“ کے حوالہ سے اس کی ایک نظمیر بھی بیان کی ہے :

”ان الامام ابایوسف کان یمدح الدُّبَّاءَ وروی فیہ حدیث الدُّبَّاءَ“ ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یحب الدُّبَّاءَ“
فقال رجل : لا أحبِّہ ، فأمر ابو یوسف بقتلہ ، فتأب الرجل من فور ، فغرض ذلك الرجل وان کان صحیحاً غیر ان التعبير کان سبّاً وھما المعارضةؒ
(ان مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ جَاءَ فِي الَّذِي يُصَلِّي الْفَرِضَةَ ثُمَّ يَوْمُ النَّاسِ بَعْدَ ذَلِكَ

ان معاذ بن جبلؓ کان یصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المغرب ثم یرجع الی قومہ فیومہم۔ اس روایت میں ”مغرب“ کا ذکر ہو لیکن اکثر روایات میں عشرہ وارد ہوا ہے

لہ حافظ فرماتے ہیں ”وكانہ قال (ای بلال بن عبد اللہ) ذلك لما رأى من فساد بعض الناس في ذلك الوقت و حملته على ذلك الغيرة وانما انكر عليه ابن عمر تصريحه بخالفته الحديث والافلو قال مثلاً ان الزمان قد تغير وان بعضهن ربما ظهر منه قصد المسجد واضمار غيره لكان لينظر ان لا ينكر عليه والى ذلك اشارت عائشة بسا ذكر في الحديث الاخير (وادرك رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم ما احدث النصارى من المسجد كما منعت نسا بنی اسرائیل فتح البار) (ج ۲ ص ۲۸۹) باب خروج النصارى الى المساجد الم ۱۲ مرتب

تہ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۶۲)۔ علامہ بنوریؒ حضرت شاہ صاحبؒ کے حوالہ سے اس واقعہ کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں : اقول لم اقف علیہ فی تکملة الطوری و ذکر طرف فی ”البحر“ نفسه من کتاب المرتدین والقصة بتمامہا فی ”المرقاۃ“ و تقدمت فی اوائل الطہارة ۱۲ م

تہ چنانچہ عمرو بن دینار اور ابو الزبیر اور عبید اللہ بن مقسمؓ حضرت جابرؓ سے ”عشرہ“ ہی کا لفظ نقل کرتے ہیں۔ ان حضرات کی روایات سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۱۱۶)، باب ما علی الامام من التخیف میں دیکھی جاسکتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ امام بیہقیؒ نے ”محارب بن دثار“ کی ”مغرب“ والی روایت کو معلول قرار دیا ہے۔ (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

بعض حضرات نے مغرب والی روایت کو ”محارب بن دثار“ کا تفرد قرار دیا ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ واقعہ کو مغرب سے متعلق قرار دینے میں محارب بن دثار متفرد نہیں بلکہ ”مغرب“ کا لفظ نقل کرنے میں بعض دوسرے رواۃ نے محارب بن دثار کی متابعت کی ہے اس لئے ان روایتوں کو تعدد واقعہ پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے۔

متنفل کے پیچھے مفترض کی اقتدار | حدیث باب سے امام شافعیؒ نے اقتدار المفترض بالمتنفل کے جواز پر استدلال کیا ہے، وجہ استدلال

یہ ہے کہ حضرت معاذؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عشرہ (کمافی اکثر الروایات) کی نماز پڑھ لیتے تھے اور پھر اپنی قوم کو جا کر وہی نماز پڑھاتے تھے لہذا دوسری بار وہ متنفل ہوتے تھے جبکہ ان کے مقتدی مفترض۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ اور جمہور فقہار کے نزدیک مفترض کا متنفل کے پیچھے اقتدار کرنا درست نہیں۔ امام احمدؒ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں، ایک حنفیہ کے مطابق اور ایک شافعیہ کے لئے۔

جمہور کے دلائل درج ذیل ہیں :-

① عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : الامام ضامن والمؤذن مؤتمن۔

② نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ”انما جعل الامام لیؤتم بہ الخ“ دھو

لیکن علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ۵ ص ۱۰۶) میں فرماتے ہیں : ومحارب بن دثار لیس بمفترض بل تابع فیہ ابو الزبیر عند عبد الرزاق (کمافی فتح الباری ج ۲ ص ۱۶۲) باب اذا طول الامام وكان للرجل حاجة فخرج وصلى، وطالب بن حبيب عند ابی داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۱۱۵) باب تخفيف الصلوة (کلاهما عن جابرؓ) مرتب

علامہ بنوریؒ نے بھی معارف السنن (ج ۵ ص ۱۰۶) میں اسی کو اختیار کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں ”فالقول بتعدد القضية هو الصواب“ ۱۲ مرتب

۲ نظر للتفصيل ”المعارف“ للبنوری (ج ۵ ص ۹۱ و ۹۲) ۱۲ مرتب

۳ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۵۰) باب ماجاء ان الامام ضامن والمؤذن مؤتمن ۱۲ مرتب

فی الصحاح کلہا، اگر امام اور مقتدی کی نیت مختلف ہو تو اس کو اتمام (اقتدار کرنا) نہیں کہا جاسکتا۔
 (۳) عن سلیمان مولى میمونۃ قال: رأیت ابن عمر جالسا علی البلاط (موضع بالمدينة اتخذه عمل من يتحدث - لمعات) والناس یصلون، قلت یا أبا عبد الرحمن مالک لا تصلى؟ قال: انی قد صلیت، انی سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: لا تعاد الصلاة فی یوم مرتین“

حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے واقعہ کی توجیہات | جہاں تک حضرت معاذؓ کے واقعہ کا تعلق ہے سو حنفیہ و مالکیہ کی طرف سے اس کی متعدد توجیہات کی گئی ہیں:-

ایک یہ کہ حضرت معاذؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نبیّت نفل شریک ہوتے ہوں گے، اور اپنی قوم کو نبیّت فرض نماز پڑھاتے ہوں گے۔ لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ بیہقی اور دارقطنی وغیرہ میں یہ زیادتی بھی موجود ہے ”ھی لہ تطوع ولہم فريضة“

۱۔ کافی الصحیح للبخاری (ج ۱ ص ۱۵۰، باب صلوة القاعد البواب تقصیر الصلوة) بروایۃ عائشہ مرفوعاً۔ والصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۱۷۶ و ۱۷۷، باب اتمام الماموم بالامام) بروایۃ انس بن مالک۔ و سنن للنسائی (ج ۱ ص ۱۴۶، کتاب الاقتراح تاویل قولہ عزوجل ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ أَلْم“) بروایۃ ابی ہریرۃ۔ و سنن لابی داؤد (ج ۱ ص ۸۹، باب الامام یصلی من قعود) بروایۃ انس بن مالک۔ و سنن للترمذی (ج ۱ ص ۷۲، باب ماجاء اذا صلی الامام قاعداً فصلوا قعوداً) بروایۃ انس بن مالک۔ و سنن لابن ماجہ (ص ۶۱، باب اذا قرأ الامام فانصتوا) بروایۃ ابی ہریرۃ ۳ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ سنن نسائی (ج ۱ ص ۱۳۸، کتاب الامامۃ والجماعۃ، باب سقوط الصلوة عن صلی مع الامام فی المسجد جماعۃ۔ و سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۸۵ و ۸۶، باب اذا صلی فی جماعۃ ثم ادرك جماعة أیجید، اور سنن دارقطنی میں یہ الفاظ مروی ہیں ”لا تصلى صلاة مكتوبة فی یوم مرتین“ (قال الدارقطني) تفسرہ حبیب المعلم عن عمرو بن شعيب۔ (ج ۱ ص ۴۱۶ رقم ۳) باب لا یصلی مکتوبۃ فی یوم مرتین ۱۲م

۳۔ (ج ۳ ص ۸۶) باب الفريضة خلف من یصلی النافلة ۱۲م

۴۔ (ج ۱ ص ۲۷۴، رقم ۷) باب ذکر صلاة المفترض خلف المتنفل ۱۲م

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ جملہ تمام راویوں میں سے صرف ابن جریر روایت کرتے ہیں اور اس زیادتی کے بارے میں حضرت امام احمدؒ کا قول ہے ”أخشي أن لا تكون محفوظة“ اور اگر بالفرض اس کو صحیح مان لیا جائے تب بھی یہ راوی کا اپنا گمان ہے جو حجت نہیں۔

ایک توجیہ یہ کی گئی ہے کہ اگر بالفرض یہ ثابت بھی ہو کہ حضرت معاذؓ بنیت نفل امامت کرتے تھے تب بھی اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر ثابت نہیں بلکہ اس کے خلاف ثابت ہے چنانچہ مسند احمد میں روایت ہے کہ حضرت معاذؓ کی قوم کے ایک آدمی نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی کہ حضرت معاذؓ دیر سے آتے ہیں اور طویل امامت فرماتے ہیں، اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذؓ سے فرمایا ”یا معاذ بن جبل ! لا تكن فتانا، إماما ان تصلي معي وأما أن تخفف على قومك“

تیسری توجیہ بعض حضرات نے یہ کی ہے کہ اگر بالفرض آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر ثابت بھی ہو تب بھی یہ ہو سکتا ہے کہ حکم منسوخ ہو اور اس زمانہ کا واقعہ ہو جب ایک فرض نماز کو دو مرتبہ پڑھنا جائز تھا اور حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ”لا تصلي صلاة مكتوبة في يوم مرتين“ نے اس کو منسوخ کر دیا۔ ان توجیہات کی تفصیل طحاوی میں دیکھی جاسکتی ہے۔

یہ وہ توجیہات ہیں جو عام طور سے حنفیہ کی طرف سے کی جاتی ہیں، لیکن سب سے بہتر توجیہ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمائی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ حضرت معاذؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عشا کی نماز پڑھ کر عشا رہی کی نماز اپنی قوم کو نہیں پڑھاتے تھے بلکہ واقعہ یہ تھا کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مغرب کی نماز پڑھتے تھے اور اپنی قوم کو عشا کی نماز پڑھاتے تھے لہذا

۱۔ (قال النيموي) تفرد بها ابن جرير عن عمرو بن دينار - تفصيل كيلے دیکھئے ”التعليق الحسن على آثار السنن“ (ص ۱۳۳) باب صلاة المفترض خلف المتفضل ۱۲ مرتب

۲۔ عمدة القارئ (ج ۵ ص ۲۳۷) باب اذا طول الامام وكان للرجل حاجة فخرج فصلى ۱۲ م

۳۔ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۷۲) باب من أم الناس فليخفف ۱۲ مرتب

۴۔ سنن دارقطني (ج ۱ ص ۴۱۶) باب يصلي المكتوبة في يوم مرتين ۱۲ م

۵۔ (ج ۱ ص ۱۹۹ و ۲۰۰) باب الرجل يصلي الفريضة خلف من يصلي تطوعاً ۱۲ م

۶۔ النظر معارف السنن (ج ۵ ص ۱۰۲) ۱۲ م

اقتدار المفترض بالمتنفل کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا جس کی دلیل یہ ہے کہ ترمذی کی حدیث باب میں صراحت ہے ”ان معاذ بن جبل کان یصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المغرب ثم یرجع الی قومہ فیؤمہم“ اس تحقیق پر بات بالکل واضح ہو جاتی ہے۔
البتہ اس پر دو اشکال باقی رہتے ہیں، ایک یہ کہ اگر یہ بات تھی تو حضرت معاذ کی قوم کو ان کے دیر سے آنے کی شکایت کیوں پیدا ہوئی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت معاذ مغرب کی نماز پڑھنے کے بعد فوراً وہاں سے روانہ نہیں ہوتے تھے بلکہ کچھ وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں گزارنے کے بعد اپنی قوم میں جایا کرتے تھے لہذا اس بنا پر قوم کو نماز عشاء میں تاخیر ہو جاتی تھی۔
دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ ایک روایت میں حضرت معاذ کے بارے میں مروی ہے ”ثم یرجع الی قومہ فیصلی بہم“ تلك الصلوة، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت معاذ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عشاء کی نماز پڑھتے تھے پھر وہی نماز اپنی قوم کو جا کر پڑھاتے تھے۔
اس کا جواب حضرت شاہ صاحب نے یہ دیا ہے کہ ان کا عام معمول تو مغرب کی نماز پڑھ کر جانے کا تھا لیکن کسی ایک دن وہ عشاء کی نماز پڑھ کر گئے، حدیث میں اسی ایک دن کا واقعہ بیان کیا گیا ہے۔ پھر اس ایک دن کے بارے میں تین احتمالات ہیں ایک یہ کہ اس دن انہوں نے اپنی قوم کو نماز نہ پڑھائی ہو اور ”فیصلی بہم تلك الصلوة“ کا مطلب یہ ہو کہ اگلے دن اسی نماز کی انہوں نے امامت کی۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ اسی روز اپنی قوم کو نماز پڑھائی ہو لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نبیت نفل شرکت کی ہو اور قوم کے ساتھ نبیت فرض۔ اور تیسرا امکان یہ ہے کہ اس کے برعکس کیا ہو یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نبیت فرض شرکت کی ہو اور قوم کے ساتھ نبیت

۱۔ اس سے متعلقہ کچھ تفصیل ہم سچے حاشیہ میں اسی باب میں ذکر کر چکے ہیں ۱۲ مرتب
۲۔ چنانچہ علامہ علی نے صیح ابن خزمیہ کے حوالہ سے حضرت جابر بن عبد اللہ کی جو روایت نقل کی ہے اس میں مروی ہے ”فقال معاذ - یعنی الفقی - یتناولنی ولاخبرن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، فلما اخبیره قال الفقی: یا رسول اللہ! یطیل المکت عندک ثم یرجع فیطول علینا ہم“ عمدة القاری (ج ۵ ص ۲۳۶) باب اذا طول الامام وكان للرجل حاجة فخرج ففصلی ۱۲ م

۳۔ (ج ۱ ص ۱۸۷) باب القراءة فی العشاء ۱۲ م

۴۔ کما فی المعارف (ج ۵ ص ۱۰۲) ۱۲ م

نفل یا دونوں جگہ بنیت فرض شرکت کی ہو، ان دونوں صورتوں میں یہ ان کا اپنا اجتہاد ہوگا جس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر ثابت نہیں۔

احقر عرض گزار ہے کہ حضرت شاہ صاحبؒ کا جواب اپنی دقت کے باوجود محل نظر ہے، اس لئے کہ مسلم شریف کی مذکورہ بالا روایت کے ابتدائی الفاظ یہ ہے ”عن جابر بن عبد اللہ أن معاذ بن جبل كان يصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عشاء الآخرة ثم يسجد الميم“ اس میں ”کان“ کا صیغہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ یہ کسی ایک دن کا واقعہ نہیں بلکہ حضرت معاذؓ کا عام معمول ہی عشاء کی نماز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ پڑھ کر اپنی قوم کی طرف لوٹنے کا تھا۔

اگرچہ اس کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ لفظ ”کان“ ہر جگہ استمرار کے معنی کا فائدہ نہیں دیتا، خاص طور سے احادیث میں، کما حقہ النووی فی غیر موضع من شرحہ لمسلم۔ حضرت شیخ الہند قدس اللہ روحہ نے حضرت معاذؓ کے واقعہ کا ایک دوسرے طریقہ سے جواب دیا ہے جسے صاحب فتح الملہم نے موجب کر کے نقل کیا ہے :-

ان حدیث ”انما جعل الامام ليؤتم به“ يدل على أن الامام لا يعد اماماً الا اذا ربط المقتدى بصلوته بصلوته بحيث يمكنه الدخول في صلاته بنية صلاة الامام، فتكون صلاة الامام متضمنة لصلاة المقتدى ويكون المقتدى تابعاً له فعلاً ونيةً غير مختلف عليه كما قال صلى الله عليه وسلم

لہ (ج ۱ ص ۱۸۷) باب القراءة في العشاء ۱۲ مرتب

۲۱ اس روایت میں ”عشاء الآخرة“ کے الفاظ سے ان حضرات کی توجیہ کی بھی تردید ہو رہی ہے جنہوں نے عشاء والی روایات میں لفظ ”عشاء“ کو عشاء اولیٰ کی تاویل میں کر کے حضرت معاذؓ کے واقعہ کو صلوٰۃ مغرب سے متعلق قرار دیا ہے واللہ اعلم
۲۲ نیز امام ابو داؤد نے بھی اپنی سنن (ج ۱ ص ۸۸) باب امامۃ من صلی بقوم وقد صلی تلک الصلوٰۃ میں حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت ان الفاظ کے ساتھ نقل کی ہے ”کان يصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم العشاء ثم يأتي قومه فيصلي بهم تلك الصلوٰۃ ۱۲ مرتب

۲۳ فتح الملہم (ج ۲ ص ۸۳) باب القراءة في العشاء، مسئلۃ المفترض خلف المتنفل ۱۲ م

۲۴ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۵۰) باب صلوٰۃ القاعد، ابواب تقصير الصلوٰۃ ۱۲ م

« وَلَا تَخْتَلَفُوا عَلَيْهِ » فانه يشمل الاختلاف عليه في الافعال الباطنة كما يشمل
الاختلاف عليه في الافعال الظاهرة . قال الشعراني الشافعي : ولا شك ان من
يراعى الباطن والظاهر معاً أكمل ممن يراعى احدهما - اه - وظاهر ان
المفترض لا يمكنه الدخول في صلوة امامه المتنفل بنية صلاته ، فلا يتصور
ارتباط صلوته بصلاته من ابتداء الأمر وأيضاً هو أى المفترض مع كونه
قوياً لا يجعل تابعاً للضعيف ، فاقترأ المفترض بالمتنفل ينا في حقيقة الائتمام
ونهى المقتدين على الاختلاف على امامهم - ولا يخفى على المنصف الممعن
أن مسألة الائتمام اى متابعة المأموم للإمام انما اكملت على لسان الشارع شيئاً
فشيئاً ، وكان الامامة والقُدوة في الاوائل اسماً للنحو من الاجتماع المكاني بين
الامام والمأمومين . ثم فيطت افعالهم بافعاله ، ونهى عن اختلافهم عليه
وجعلت صلاتهم واحدة حتى ان النبي صلى الله عليه وسلم قد وجد قراءة الامام
والمأموم وهي من معظم اركان الصلاة وهذا التدريج في تكميل الائتمام قد
دل عليه حديث ابن ابي ليلى عند ابى داود . قال وحدثنا اصحابنا : وكان
الرجل (أى المسبوق) اذا جاء يسأل فيخبر بما سبق من صلوته وانهم قاموا
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من بين قائم ورأى قاعداً ومصلٍ مع
رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال : فجاء معاذ فاشاروا اليه ، فقال معاذ :
لا اراه على حال الا كنت عليها . قال : فقال (النبي صلى الله عليه وسلم) : ان
معاذ اقدس منكم سنة كذلك فافعلوا . وهذا صريح في ان متابعة
المأموم للإمام على أكمل هيأتها التي يقتضيها موضوع الائتمام لم تكن في

له كما في صحيح البخارى (ج ١ ص ١٠٠) كتاب الاذان ، باب اقامة الصف من تمام الصلوة . في حديث
ابى هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه ثم وكذا في صحيح مسلم
(ج ١ ص ١٤٤) باب اتمام المأموم بالامام ١٢ مرتب

٢ (ج ١ ص ٤٣) باب كيف الاذان ، وجدت هذا الحديث في اسنن لابى داود بعد عن ابي داود -
فلله الحمد ١٢ مرتب عفا الله عنه

مبدأ الهجرة ثم شرعت بعد زمان ، فينبغي ان يحمل كل ما جاء في الاحاديث مما ينافي مقتضى هذا الاثتمام ولم يعلم تاريخه كما زعموا من حديث (معاذ في) الباب على ما قبل او امر الاثتمام ونواهي الاختلاف على الامام حتى يسرد دليل صريح على انه كان بعد احكام امر الاثتمام وتبليغها .
صاحب فتح الملهم فرماتے ہیں : ” ولم يوجد مثل هذا الدليل في حديث الباب . والله اعلم . هذا ما نبيه عليه شيخنا المحقق العلامة محمود قدس الله روحه .“

تد شرح الباب بنیاداً من المرقب

۱۔ (ج ۲ ص ۸۳) باب القراءة في العشاء ۱۲ مرتب
۲۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ” انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه ائم “ (بخاری ج ۱ ص ۱۰۰) اس کا تقاضا کرتی ہے کہ مقتدی اور امام کے افعال ظاہرہ اور باطنہ میں اتنا ربط اور اتحاد ہونا چاہئے کہ مقتدی امام کی نیت کے ساتھ صلوٰۃ امام میں شریک ہو سکے جبھی امام کی نماز مقتدی کی نماز کو مستغن بھی ہوگی اور مقتدی امام کا فعلاً و نیۃً تابع بھی ہوگا اور ” لا تختلفوا عليه “ کے تقاضا پر بھی عمل ہو سکے گا ، اور یہ بات ظاہر ہے کہ مقتدی مفترض امام متنفذ کی نماز میں صلوٰۃ امام کی نیت کے ساتھ شریک نہیں ہو سکتا ۔ ایسی صورت میں مقتدی کی نماز کا امام کی نماز کے ساتھ کہاں ربط رہ سکتا ہے ؟ اس کے علاوہ مفترض قوی ہونے کی حیثیت سے متنفذ (جو کہ ضعیف ہے) کا تابع نہیں قرار دیا جاسکتا جس سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ مفترض کی اقتدار متنفذ کے پیچھے اتمام کی حقیقت کے خلاف ہے ۔

پھر یہ بات ظاہر ہے کہ مقتدی کو امام کی مکمل اقتدار کا جو حکم دیا گیا ہے بتدریج دیا گیا ہے اور اس میں آہستہ آہستہ ترقی ہوئی ہے ، ورنہ ابتداءً امامت و اقتدار کا مفہوم صرف اتنا تھا کہ امام اور مقتدی ایک جگہ جمع ہو جائیں ، اس کے بعد اگلے مرحلہ پر مقتدی کے افعال کو امام کے افعال کے ساتھ متعلق قرار دیکر مامومین اور امام کی نماز کو ایک کر دیا گیا اور مقتدیوں کو افعال صلوٰۃ میں امام کی مخالفت سے روک دیا گیا یہاں تک کہ قرات جیسے اہم رکن صلوٰۃ میں بھی دونوں کو شریک کر کے ان کے درمیان مکمل اتحاد پیدا کر دیا گیا ۔ تکمیل اتمام (متابعت ماموم للامام) کے ان تدریجی مراحل پر سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۷۲) میں ابن ابی لیلیٰ کی روایت دال ہے کہ مذکورہ فی المتن ، حدیث کا حاصل یہ ہے کہ شروع میں مسبوق اگر (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

بَابُ مَا ذَكَرَ مِنَ الرَّخْصَةِ فِي السَّجْدِ عَلَى التَّوْبِ فِي الْحَرِّ وَالْبُرْدِ

کنا اذا صلينا خلف النبي صلى الله عليه وسلم بالظهار سجدنا على ثيابنا

اتقاء الحر

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شدت گرمی یا شدت سردی کی وجہ سے مصلی کا توبہ متصل یعنی ایسے کپڑے پر جو کہ مصلی نے پہن یا اوڑھ رکھا ہو نماز پڑھنا یا سجدہ کرنا درست ہے جبکہ امام شافعیؒ توبہ متصل پر سجود کی اجازت نہیں دیتے۔ حدیث باب کا ظاہر امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی تائید کر رہا ہے۔ امام مالکؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور امام اوزاعیؒ وغیرہ کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے یعنی توبہ متصل پر بھی صلوٰۃ و سجود کی بلا کراہت اجازت ہے۔ حضرت عمر فاروقؓ کے قول و عمل سے بھی جمہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہؒ میں مروی ہے "عن ابراہیم قال: صلی عمر ذات یوم الناس انجمۃ فی یوم شدید الحر فطرح طرف توبہ بالارض فجعل یسجد علیہ ثم قال:

جماعت میں شریک رفتار سے فوت شدہ رکعتوں کے بارے میں پوچھتا اور معلوم ہونے کے بعد پہلے اپنی رکعتوں کو پوری کرتا اس کے بعد امام کے ساتھ شریک تائید کیا لیکن ایک مرتبہ حضرت معاذ مسبوق ہوئے تو فوراً اگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز میں شریک ہو گئے اور انہوں نے اپنی بقیہ رکعتیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز سے فارغ ہونیکے بعد پوری کیں اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "ان معاذاً قد سنّ لکم سنۃ کذلک" اسلوا

یہ حدیث اس پر دلالت ہے کہ ابتداء اسلام میں مقتدی کیلئے امام کی اقتدار تمام ہدایات یہ لازم نہ تھی، پھر یہ بتدريج لازم ہوتی گئی، یہاں تک کہ امام اور مقتدی کی نماز میں مکمل اتحاد ہو گیا، لہذا اس کا تقاضا یہ ہے کہ جن احادیث میں اتمام کامل کے مقتضی کے خلاف امور مروی ہوں اور ان کی تاریخ بھی معلوم نہ ہو ایسی احادیث کو اوامر اتمام اور نواہی اختلاف علی الامام سے پہلے پر محمول کیا جائے، البتہ اگر کوئی دلیل صریح اس پر دلالت کرے کہ حدیث کا تعلق امر اتمام کے بعد ہے اس صورت میں اس حدیث کے مطابق عمل کیا جائے،

حضرت معاذؓ کی حدیث باب میں بھی اس کی کوئی تصریح نہیں کہ یہ کس زمانہ کا واقعہ ہے، لہذا اسے بھی احکام اتمام سے پہلے پر محمول کیا جائے گا۔ واللہ اعلم۔ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۱۲۔ الظہار جمع ظہیر وہی وقت شدۃ الحر فی الہاجرة (نصف النہار) ۱۲ م

۱۳۔ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۶۸ و ۲۶۹) فی الرجل یسجد علی توبہ من الحر والبرد ۱۲ مرتب

یا ایہا الناس ! اذا وجد احدکم الحرّ فلیسجد علی طرف ثوبہ " نیز زید بن وہب
حضرت عمرؓ سے نقل کرتے ہیں " اذا لم یستطع احدکم من الحرّ والبرد فلیسجد علی
ثوبہ " نیز حضرت انسؓ سے مروی ہے " قال : کنا نصلی مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم
فی شدّة الحرّ فاذا لم یستطع أحدنا ان یمکن وجهہ من الارض بسط ثوبہ فیسجد
علیہ "۔ اسی طرح حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے " ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی
فی ثوب واحد یتقی بفضولہ حرّ الارض وبردہا "۔

امام شافعیؒ نے اس قسم کی روایات کو تاویل کر کے ثوب منفصل پر محمول کیا ہے لیکن یہ تاویل تکلف
سے خالی نہیں، تفصیل کیلئے دیکھئے عمدة القاریؒ۔

پھر حدیث باب اس بات پر بھی دال ہے کہ عمل سیر مفسد صلوٰۃ نہیں۔ واللہ اعلم
(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا ذُكِرَ فِي الرَّجُلِ يُدْرِكُ الْإِمَامَ سَاجِدًا كَيْفَ يَصْنَعُ؟

اذا أتى أحدكم الصلاة والإمام على حال فليصنع كما يصنع الإمام؛
امت کا اس پر اتفاق ہے کہ مدرک رکوع مدرک رکعت ہے، البتہ امام بخاریؒ نے جزأ القراۃ میں لکھا
ہے کہ مدرک رکوع مدرک رکعت ہے یہ مسلک صرف ان حضرات کا ہے جو قرأت خلف الامام کے
قائل نہیں اور جو لوگ قرأت خلف الامام کے قائل ہیں مثلاً حضرت ابوہریرہؓ سوان کے نزدیک مدرک
رکوع مع الامام مدرک رکعت نہیں ہے الا ان یدرک الإمام قائماً، لیکن بخاری کی بات
اجماع کے خلاف ہے اور خود حافظ ابن حجرؒ بھی اس باب میں متردد ہیں۔ اور جہاں تک حضرت ابوہریرہؓ
کا تعلق ہے ان سے کئی روایات جمہور کے مسلک کے مطابق بھی مروی ہیں چنانچہ مؤلاً امام مالکؒ میں ان سے

۱۔ دیکھ دیکھ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۶۸ و ۲۶۹) فی الرجل یسجد علی ثوب من الحر والبرد ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۴ ص ۱۱۷ و ۱۱۸) کتاب الصلاة، باب السجود علی الثوب فی شدّة الحر ۱۲ مرتب

۳۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۹۹، باب لا یسعی الی الصلاة) ۱۲

۴۔ (قال شیخ البیہقی) وتردد فیہ الحافظ فی التلخیص وقال: انما فی صحیحہ مغائر لما نقلوہ، کذا فی المعارف (ج ۳ ص ۲۸۰) ۱۲

۵۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۶۔ باب من ادرك رکعة من الصلاة ۱۲

مروی ہے "من أدرك الركعة (ای الركوع) فقد أدرك السجدة (ای الركعة)" نیز انہی سے صحیح ابن خزيمة میں مروی ہے "من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدركها قبل أن يقيم الإمام عليه" نیز انہی سے ابو داؤد میں مرفوعاً مروی ہے "إذا جئتم إلى الصلاة ونحن ساجدون، فاسجدوا ولا تعدّوها (ای تلك السجدة) شيئاً ومن أدرك الركعة (ای الركوع) فقد أدرك الصلاة (ای تلك الركعة)۔"

پھر اگر کوئی شخص امام کو سجدہ میں پائے تو اسے سجدہ سے فارغ ہونے کا انتظار نہ کرنا چاہئے اور سجدہ میں شریک ہو جانا چاہئے ایسی صورت میں اگرچہ وہ مدیک رکعت نہ ہوگا تب بھی یہ شرکت اجر و ثواب سے خالی نہیں، چنانچہ امام ترمذی لکھتے ہیں: "واختار عبد الله بن المبارك أن يسجد مع الإمام وذكر عن بعضهم فقال: لعلّه لا يرفع رأسه من تلك السجدة حتى يغض له" (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ كَرَاهِيَةِ أَنْ يَنْتَظِرَ النَّاسُ الْإِمَامَ وَهُمْ قِيَامٌ عِنْدَ قُبْحِ الصَّلَاةِ

"إذا أقمتم الصلاة فلا تقوموا حتى تسروني خرجت" یہ حدیث اس پر دل ہے کہ جماعت کے وقت اگر امام مسجد سے باہر ہو تو جب تک وہ مسجد میں داخل نہ ہو مقتدین کیلئے کھڑا ہونا مکروہ ہے، اور وجہ ظاہر ہے کہ قیام نماز ادا کرنے کیلئے ہے اور نماز ادا کرنا بدون امام کے ممکن نہیں لہذا بغیر امام کے قیام مفید نہ ہوگا۔

پھر جب امام مسجد میں داخل ہو تو مقتدیوں کے قیام کے بارے میں حنفیہ کے نزدیک تفصیل ہے کہ اگر امام محراب کے کسی دروازہ سے یا اگلی صف کے سامنے سے آئے تو جس وقت مقتدی امام کو دیکھیں اسی وقت کھڑے ہو جائیں اور اگر امام پچھلی صفوں کی طرف سے آ رہا ہو تو جس صف سے گزرے وہ صف کھڑی ہوتی چلی جائے۔

اور اگر امام پہلے سے مسجد میں ہو ایسی صورت میں مقتدیوں کو کس وقت کھڑا ہونا چاہئے؟

۱۔ التلخیص الحییر (ج ۲ ص ۴۱ تحت رقم ۵۹۵) باب صلاة الجماعة ۱۲ م

۲۔ (ج ۱ ص ۱۲۹) باب الرجل يدرك الإمام ساجداً كيف يصنع ؟ ۱۲ م

۳۔ کما فی بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۲۰۰ و ۲۰۱) فصل فی سنن الصلاة ۱۲ مرتب عہ شرح باب از مرتب ۱۲

اس بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں، جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام شافعیؒ اور ایک جماعت کے نزدیک اقامت ختم ہونے کے بعد کھڑا ہونا مستحب ہے، امام مالکؒ اور بہت سے علماء کا مسلک قاضی عیاضؒ نے یہ نقل کیا ہے کہ شروع اقامت ہی سے لوگوں کا کھڑا ہونا مستحب ہے البتہ موطا کی تشریح سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی خاص حد پر بھی قیام واجب نہیں بلکہ لوگوں کو ان کی سہولت پر چھوڑا جائے اس لئے کہ بھاری بدن اور کمزور آدمی دیر میں اٹھتا ہے جبکہ ہلکا آدمی جلدی اٹھ جاتا ہے صحابہ کرامؓ کا تعامل قاضی عیاضؒ کے نقل کردہ امام مالکؒ کے مسلک کے مطابق ہے کہ اقامت کے شروع سے ہی کھڑا ہونا افضل ہے بلکہ حضرت سعید بن مسیبؒ کا مسلک یہ ہے کہ شروع اقامت ہی سے سب کا کھڑا ہونا صرف مستحب ہی نہیں بلکہ واجب ہے۔

پھر امام اعظم ابو حنیفہؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک ”حی علی الفلاح“ اور ”قد قامت الصلوة“ پر کھڑا ہونا چاہئے۔

”البحر الرائق“ (ج ۱ ص ۲۳۱) میں حنفیہ کے مذہب کی تفصیل لکھتے ہوئے ”حی علی الفلاح“ پر کھڑے ہونے کی علت یہ بیان کی گئی ہے ”والقیام حین قیل حی علی الفلاح لانه امر لیستحب المسارعة الیه“ یعنی ”حی علی الفلاح“ پر کھڑا ہونا اس لئے افضل ہے کہ لفظ ”حی علی الفلاح“ کھڑے ہونے کا امر ہے اس لئے کھڑے ہونے کی طرف مسارعت کرنی چاہئے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جن حضرات نے ”حی علی الفلاح“ پر یا ”قد قامت الصلوة“ پر کھڑے ہونے کو مستحب فرمایا ہے ان کے نزدیک استحباب کا مطلب یہ ہے کہ اس امر کے بعد بیٹھے رہنا خلاف ادب ہے نہ یہ کہ اس سے پہلے کھڑا ہونا خلاف ادب ہے۔ کیونکہ پہلے کھڑے ہونے میں تو اور بھی زیادہ مسارعت پائی جاتی ہے۔

اس میں غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس بارے میں مذاہب ائمہ اربعہ کا متماثر اختلاف محض افضلیت و اولویت کا ہے اس میں کوئی جانب ناجائز یا مکروہ نہیں اور کسی کو کسی پر تکبر و

۱۔ کما فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۳۱) باب متى یقوم الناس للصلوة ؟ ۱۲ مرتب

۲۔ حوالہ بالا ۱۲ م

۳۔ (ص ۵۵ و ۵۶) باب ما جاز فی النداء للصلوة ۱۲ مرتب

۴۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۳۱) باب متى یقوم الناس للصلوة ؟ ۱۲ م

اعتراض کرنے کا حق نہیں، یہی وجہ ہے کہ ائمہ اربعہ کے متبعین میں کبھی اس پر کوئی جھگڑا نہیں
سُنا گیا۔

خلاصہ یہ کہ اقامت نماز کے وقت امام اور مقتدی شروع اقامت سے کھڑے ہوں یا
بعد میں مؤذن کے کسی خاص کلمہ پر، یہ ایک ایسا فرعی مسئلہ ہے کہ اس کی کسی جانب گناہ نہیں دونوں
ہی طریقے شرعاً باتفاق ائمہ اربعہ جائز ہیں، فرق اور اختلاف صرف افضلیت میں ہے۔

لیکن امت میں یہ کسی کا مذہب نہیں کہ امام اقامت کے وقت باہر سے آکر مصلے پر بیٹھ جائے
اور بیٹھنے کو ضروری سمجھے، کھڑے ہونے والے مقتدیوں کو کھڑے ہونے سے روکے ان کو اور ان
کے عمل کو بُرا اور مکروہ سمجھے، خود ائمہ حنفیہ اور فقہاء مفتی حضرات میں سے کسی نے بھی پہلے کھڑے
ہونے کو مکروہ نہیں کہا اور کہہ بھی کیسے سکتے تھے جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، خلفاء راشدین،
اور عام صحابہ و تابعین کے تعامل سے ابتداء اقامت میں کھڑا ہونا ثابت ہے۔

البتہ صرف ”مضمرات“ کی روایت کے الفاظ مشکوک ہیں، چنانچہ علامہ طحاویؒ نے
اس کے یہ الفاظ نقل کئے ہیں ”وَإِذَا أَخَذَ الْمُؤَذِّنُ فِي الْقَامَةِ وَدَخَلَ رَجُلٌ الْمَسْجِدَ
فَإِنَّهُ يَقْعُدُ وَلَا يَنْتَظِرُ قَائِمًا فَإِنَّهُ مَكْرُوهٌ“ کما فی المضمرات قہستانی۔ اس کا
ایک مفہوم کراہت تقدیم کا بھی لیا جاسکتا ہے چنانچہ علامہ طحاویؒ نے اس کا یہی مفہوم مراد لیا ہے،
فرماتے ہیں ”ويفهم منه كراهة القيام ابتداء الإقامة والناس عنه غافلون“
لیکن یہ ظاہر ہے کہ اگر روایت مضمرات کا یہی مفہوم لیا جائے تو وہ سنت صحابہؓ کے معارض ائمہ
مذہب کی تصریحات کے مخالف اور متون و شروح حنفیہ سے مختلف ہے۔ علامہ طحاویؒ کی جلالت
قدر اور علمی عظمت اپنی جگہ ہے مگر ”مضمرات“ کی روایت کا یہ مفہوم قرار دینا خود اس روایت
کے سقوط کا موجب بنتا ہے۔

لہذا اس روایت کا صاف مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ اس صورت سے متعلق ہے جبکہ امام
کے آنے سے پہلے اقامت شروع کر دی ہو جس کی ممانعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی ہو،
کما فی حدیث الباب۔ اور ”لَا يَنْتَظِرُ“ کا لفظ اس مفہوم کی تائید کر رہا ہے کیونکہ اس میں
انتظار سے مراد انتظار امام ہے، اس صورت میں یہ روایت عام روایات حنفیہ کے مطابق بھی

ہو جاتی ہے اور سنتِ رسول اللہ صلی علیہ وسلم اور سنتِ صحابہؓ کے بھی خلاف نہیں رہتی۔
 پھر یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ باجماع صحابہؓ و تابعینؓ و ائمہ اربعہؓ صفوں کی تعدیل و درستی واجب ہے جو نماز شروع ہونے سے پہلے مکمل ہو جانی چاہئے اور یہ اس صورت میں ہو سکتی ہے جبکہ عام آدمی شروع اقامت سے کھڑے ہو جائیں، چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ کا عمل اسی کے مطابق تھا جیسا کہ مندرجہ ذیل روایات اس کی شاہد ہیں:

① عن ابی ہریرۃؓ "ان الصلاة كانت تقام لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیأخذ الناس مصافہم قبل ان یقوم النبی صلی اللہ علیہ وسلم مقامہ" یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امامت کیلئے نماز کھڑی کی جاتی اور لوگ آپ کے کھڑے ہونے سے پہلے اپنی اپنی جگہ صفوں میں لے لیتے تھے۔

② عن ابی ہریرۃؓ یقول: "أقیمت الصلوۃ فقمنا فعدلنا الصفوف قبل أن یرج الینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم"۔

ان دونوں حدیثوں سے ثابت ہوتا ہے کہ صحابہ کرامؓ کی عام عادت یہ تھی کہ جب مؤذن تکبیر شروع کرتا تو سب لوگ کھڑے ہو کر اپنی اپنی صفیں درست کر لیتے تھے

③ ابو قتادہ کی حدیث باب "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا اقیمت الصلوۃ فلا تقوموا حتی ترانی خرجت" یعنی جب نماز کھڑی ہو جائے تو تم کھڑے نہ ہو جب تک مجھے اپنی طرف آتا ہوا نہ دیکھ لو۔ اس حدیث کے الفاظ سے یہ بھی مفہوم ہوتا ہے کہ امام کے باہر آجانے کے بعد کھڑے ہونے میں کوئی حرج نہیں جس سے ابتداء اقامت میں بھی کھڑی ہونے کا کم سے کم جواز معلوم ہوتا ہے۔

④ عن ابن جریج قال: اخبرنی ابن شہاب ان الناس كانوا ساعة

۱۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۲۰) باب متی یقوم الناس للصلوۃ ۱۲ م

۲۔ حوالہ بالا ۱۲ م

۳۔ یہ روایت صحیحین میں بھی لفظ "خرجت" کی زیادتی کے بغیر مروی ہے، دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۸۸) باب متی یقوم

الناس اذا راوا الامام عند الاقامۃ، کتاب الاذان۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۲۰) باب متی یقوم الناس للصلوۃ ۱۲ مرتب

۴۔ مصنف عبدالرزاق (ج ۱ ص ۵۰۷ رقم ۱۹۳۳) باب قیام الناس عند الاقامۃ، ابواب الاذان ۱۲ م

یقول المؤذن "اللہ اکبر اللہ اکبر" یقیم الصلاة، یقوم الناس الی الصلاة فلا یأتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم مقامہ حتی یعدّل الصفوف۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مؤذن کے اقامت شروع کرتے ہی صحابہ کرام کھڑے ہو کر صفوف درست کر لیا کرتے تھے۔

⑤ نعمان بن بشیر قال: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سیوی یعنی صفوفنا اذا قمتا للصلاة، فاذا استوینا کبر۔

⑥ روى عن عمرا نہ کان یوکل رجلاً باقامة الصفوف ولا یکبر حتی ینخبر ان الصفوف قد استويت، وروی عن علی وعثمان انهما کانایتما هذاں ذلك ویقولان: استویا وکان علی یقول: تقدّم یا فلان تأخر یا فلان۔

آخری دو حدیثوں سے رسالتا صلی اللہ علیہ وسلم کا اور خلفائے راشدین میں سے حضرت عمر ابن الخطاب، حضرت عثمان غنی اور حضرت علی رضی اللہ عنہم کا یہ عمل اور عادت معلوم ہوئی کہ وہ صفوف کی درستگی کی خود بھی نگرانی کرتے تھے اور جب تک یہ معلوم نہ ہو جائے کہ تمام صفیں درست ہو گئیں اس وقت تک نماز کی تکبیر شروع نہ فرماتے تھے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ بھی ہو سکتا ہے جب لوگ شروع اقامت سے کھڑے ہو جائیں جیسا کہ اوپر احادیث مرفوعہ سے صحابہ کرام کی عام عادت بھی یہی معلوم ہو چکی ہے۔ ورنہ اگر "حی علی الصلوٰۃ" یا "حی علی الفلاح" یا "قد قامت الصلوٰۃ" پر لوگ کھڑے ہوں اور اس کے بعد صفیں درست کی جائیں تو یہ اس کے بغیر نہیں ہو سکتا کہ اقامت ختم ہونے کے کافی دیر بعد نماز شروع ہو حالانکہ یہ باتفاق علماء مذہب ہے۔

پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بعض اوقات مؤذن کے "قد قامت الصلوٰۃ" کہنے

۱۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۹۷) باب تسویۃ الصفوف ۱۲ م

۲۔ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۵۳) باب ما جاء فی اقامة الصفوف ۱۲ م

۳۔ بلکہ حضرت انسؓ سے مراد یہ ہے "اذا قال المؤذن" قد قامت الصلوٰۃ "کبر الامام، والیہ ذہب ابو حنیفہؒ و محمدؒ۔ وعامة العلماء علی انه لا یکبر حتی یفرغ المؤذن من الاقامة والیہ ذہب ابو یوسفؒ والشافعیؒ ومثلہ عن مالکؒ، معارف السنن (ج ۵ ص ۱۲۴)۔ بہر حال اگر امام قد قامت الصلوٰۃ پر تکبیر نہ کہے تب بھی اقامت ختم ہونے کے فوراً بعد کہے گا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ صفوف کی درستگی کا انتظام عین اقامت کے وقت ہوتا تھا ۱۲ مرتب

پر کھڑا ہونا بھی ثابت ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن ابی اوفی سے مروی ہے ”قال: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قال بلال ”قد قامت الصلوة“ نهض فکبّر“ چنانچہ اس دوسرے طریقہ کی بھی اجازت ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل اور جمہور صحابہ و تابعین کا تعامل اس پر شاہد ہے کہ ان حضرات کا معمول و دستور یہی تھا کہ امام جب مسجد میں آجائے تو اول اقامت ہی سے سب لوگ کھڑے ہو کر صفیں درست کر لیں، اور جس صورت میں امام پہلے سے محراب کے قریب بیٹھا ہو اس میں بھی ”حی علی الفلاح“ پر کھڑے ہونے کو مستحب کہنا بھی بایں معنی ہے کہ اس کے بعد بیٹھے رہنا خلاف ادب ہے۔ کیونکہ مسارعت الی الطاعت کے خلاف ہے نہ یہ کہ اس سے پہلے کھڑا ہونا خلاف ادب ہے۔ کیونکہ ان میں تو مسارعت اور زیادہ ہے۔ لہذا جو طریقہ بعض مسجدوں میں اختیار کیا جاتا ہے کہ اقامت کے وقت امام باہر سے یا مسجد کے کسی گوشے چل کر آئے اور اگر مصلی پر بیٹھ جائے اور اس بیٹھنے کو اس درجہ ضروری سمجھے کہ جو لوگ پہلے ہی کھڑے ہوں ان کو بھی بیٹھ جانے کی تاکید کرے جو نہ بیٹھے اس پر طعن کرے، یہ اقامت میں کسی امام وفقہ یہ کا مذہب نہیں بلکہ خالص بدعت ہے۔ والعیاذ باللہ۔

هذا ملخص ما في ”رفع الملامة عن القيام عند اول الاقامة“
(للشيخ الفقيه المفتي مولانا محمد شفيح الدين يونسدي قدس الله روحه
ونور ضريحه) بنیاد امت و تغیر من المسائب عافاه الله ورعاہ۔

بَابُ مَا ذَكَرَ فِي تَطْيِيبِ الْمَسَاجِدِ

أمر النبي صلى الله عليه وسلم ببناء المساجد في الدور وان تنظف وتطيب“

۱۔ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۵) باب ما يفعل اذا اقيمت الصلوة، لیکن روایت ضعیف ہے، چنانچہ علامہ سیوطی فرماتے ہیں ”رواہ الطبرانی فی الکبیر من طریق حجاج بن فروخ و هو ضعیف جداً ۱۲ مرتب“

۲۔ یعنی اقامت کے وقت مقتدی کب کھڑے ہوں“ یہ رسالہ جو اہل الفقہ (ج ۱ ص ۳۰۹ تا ۳۲۲) کا جزو نمبر ۱۲ طبع ہو چکا ہے، اور اس سے قبل ”المبلاغ“ صفر ۱۳۹۳ھ میں بھی شائع ہو چکا ہے۔ ۱۲ مرتب

۳۔ الدور جمع دار وى ”الحارة“ (محله) وہی شمل دار بنی قریظہ و دار بنی عبدالدار، کنذا فی المعارف (ج ۵ ص ۱۲۵) ۱۲ ام

حدیث باب سے اپنے اپنے محلوں میں مسجد بنانے کی ترغیب معلوم ہوتی ہے۔ چنانچہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ہمیشہ اس کی ترغیب لے دی اور اپنے زمانے میں صحابہ کرامؓ سے ان کے محلوں میں مساجد تعمیر کرائیں۔ بہر حال جہاں تعمیر مسجد کی فضیلت ہے، وہیں ایک محلہ میں دو مسجدیں اس انداز سے بنانا کہ دوسری مسجد کو نقصان پہنچے جائز نہیں۔

پھر حدیث باب سے جہاں تعمیر مسجد کی فضیلت معلوم ہوتی ہے وہیں مسجد کی تطہیر اور تنظیف و تطہیب کی بھی اہمیت ظاہر ہوتی ہے۔

تطہیر کا مطلب یہ کہ مسجد کو نجس چیزوں سے پاک رکھا جائے۔ چنانچہ بول اعرابی فی المسجد کے واقعہ میں آپؐ کا مسجد کی تطہیر کا اہتمام فرمانا مصرح ہے۔ نیز اسی لئے آپؐ کا ارشاد ہے: ”جلبوا مساجدکم صیانکم و مجانیئکم“ اور حدیث کے آخر میں ارشاد ہے ”واتخذوا علی البوابہا المطاہر و جمعہا فی الجمع“ اور ادخال المیت فی المسجد کی کراہت کی وجہ بھی یہی ہے۔

تنظیف کا مطلب یہ ہے کہ گندگی، مٹی، پھل، پتھر اور طبع سلیم پر ناگوار اشیاء سے مسجد کو صاف رکھنا، جیسے تھوک، بلغم، ناک کی ریش اور کوڑا کرکٹ وغیرہ۔ چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور

۱۔ تعمیر مسجد کی فضیلت سے متعلق احادیث کیلئے دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۷ تا ۱۰) باب بناء المساجد ۱۲ مرتب ۲۔ چنانچہ عبداللہ بن عمرؓ روایت فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک چھوٹے برتن میں اپنا استعمال شدہ پانی دیا، اور ان سے فرمایا ”فان اتیت بلادک فرش بہ تلک البقعة واتخذہ مسجداً“ چنانچہ انہوں نے ایسا ہی کیا۔ نیز زید بن عیسیٰ خزاعیؓ مروی ہے ”قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: اذا بنیت مسجد صنعار فاجعلہ عن یمنین جبل یقال لہ ”ضین“

یہ دونوں روایتیں علامہ شامی نے بالترتیب معجم طبرانی کبیر اور معجم طبرانی اوسط کے حوالہ سے نقل کی ہیں، دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۲) باب این اتخذ المساجد۔

نیز عروۃ بن الزبیرؓ سے مروی ہے عن من حدثنہ من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یأمرنا ان نمنع المساجد فی دورنا وان نصلح صنعتہا ونطہرہا۔ رواہ احمد واسنادہ صحیح۔ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۱) باب اتخاذ المساجد فی الدور والبساتین ۱۲ مرتب غنی عنہ

۳۔ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۴۰ و ۴۱) باب ما جاء فی البول یصیب الارض، نیز دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۰ و ۱۱) باب تطہیر المساجد ۱۲ مرتب

صحابہ کرامؓ مسجد کی تنظیف کا نہایت اہتمام فرماتے تھے۔ بخاری شریف میں حضرت انس بن مالکؓ کی روایت میں ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم رأى زخامة (ای البلغم) فی القبلة فشق ذلك علیہ حتی رعى فی وجهه فقام فحكه بید کا الخ“ اور بخاری ہی کی ایک دوسری روایت میں ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رأى زخامة فی جدار المسجد فتناول حصاة فحطها الخ“ نیز حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے ”ان امرأة كانت تلقط القذى من المسجد فتوفيت فلم یؤذن النبی صلی اللہ علیہ وسلم بدفنها، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا مات لکم میت فاذنونی وصلى علیها، وقال: انی رأيتها فی الجنة تلقط القذى من المسجد؟ اس سے بھی تنظیف مساجد کی فضیلت معلوم ہوتی ہے۔

تطیب کا مطلب یہ ہے کہ مسجد میں خوشبو وغیرہ کا انتظام کرنا اور بدبودور کرنا، چنانچہ صحیحہ ایک حدیث کے ذیل میں آپ کا ارشاد گزر چکا ہے ”جُمِعَ وَهَاهُ (ای المساجد) فی الجمع“ نیز حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے ”أن عمر کان یجس المسجد مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کل جمعة“ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ فِی ذِکْرِ اِهْيَةِ الصَّلَاةِ فِی لِحْفِ النِّسَاءِ

کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یصلی فی لحف نساء کا لحف لحاف کی جمع ہو، وہ چادریں یا کپڑے جنہیں سردی سے بچنے کیلئے لباس کے اوپر استعمال کیا جاتا ہو، لیکن یہاں ”لحف نساء“ سے مطلقاً عورتوں کے کپڑے مراد ہیں۔ پھر لحف نساء میں نماز پڑھنے سے احتراز کا منشاء فقط احتیاط ہے اس لئے کہ عورتیں طہارت و نجاست کے معاملہ میں عموماً

۱۔ (ج ۱ ص ۵۸) باب حک الزقاق بالید من المسجد، کتاب الصلوة ۱۲ م

۲۔ (ج ۱ ص ۵۸ و ۵۹) باب حک المخاط بالحصى من المسجد ۱۲ م

۳۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر، انظر الزوائد للشیخ (ج ۲ ص ۱۰) باب تنظیف المساجد ۱۲ م

۴۔ سنن ابن ماجہ (ص ۵۳) باب ما یکرہ فی المساجد ۱۲ م

۵۔ رواہ ابویعلیٰ، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۱) باب اجمار المسجد ۱۲ م شرح باب از مرتب ۱۱

محاط نہیں ہوتیں، والشراعیۃ ربما تعتبر الاحتمالات الغالبة توسعاً۔
 اس بارے میں تفصیل یہ ہے کہ جب تک ان کپڑوں کے ناپاک ہونے کا یقین نہ ہو ان کو پہنکر
 نماز پڑھنا درست ہے۔ چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس طرح بھی ثابت ہے، مسلم شریف
 میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے ”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی من اللیل وأنا
 الی جنبہ وأنا حائض وعلی مرط وعلیہ بعضہ الہی“ اور انہی سے سنن أبی داؤد میں مروی
 ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی فی ثوب بعضہ علی“ دونوں حدیثوں سے جواز
 مفہوم ہوتا ہے، لیکن ان کے کپڑوں میں نماز نہ پڑھنا بہر حال اولیٰ ہے، کما یدل علیہ
 حدیث عائشہ فی الباب۔ واللہ اعلم۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا يَجُوزُ مِنَ الْمَشْيِ وَالْعَمَلِ فِي صَلَاةِ التَّطَوُّعِ

عن عائشة قالت: جئت ورسول الله صلى الله عليه وسلم يصلی فی البیت
 والباب علیہ مغلق، فمشی حتی فتم لی ثم رجع الی مکانہ“ اس پر اتفاق ہے
 کہ مشی کثیر اگر متواتر ہو تو مفسدِ صلوٰۃ ہے اور ایک ایک قدم غیر متواتر طریقہ سے چلنا مفسد نہیں تا وقتیکہ
 انسان مسجد سے نہ نکل جائے یا اگر کھلی جگہ ہو صفوف سے باہر نہ آجائے۔ پھر اس پر بھی
 اتفاق ہے کہ عمل کثیر مفسدِ صلوٰۃ ہو اور عمل قلیل مفسد نہیں۔ پھر قلیل و کثیر کی تحدید میں مختلف اقوال
 ہیں، حتیٰ کہ اس بارے میں خود احناف میں اختلاف ہے۔ بعض نے کہا کہ خود مصلیٰ کی رائے کا اعتبار ہے

۱۔ وایضاً فیہ (اللبس) انتشار خواطرہ الیہا المقصورہ ایاہا لراحتہا الی فی ثوبہا ومع ذلک فالصلاة
 فیہا جائزۃ ما لم یتحقق الخباۃ و ہذا اذا لم یخف الفتنة واما اذن فلا، ای لایجوز لہ ان یفعل ذلک
 وان جازت الصلوٰۃ ان صلی، کذا فی اللکوب الدرر (ج ۱ ص ۲۲۷) ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۱ ص ۱۹۸) کتاب الصلاۃ باب سترۃ المصلی والنسب الی الصلوٰۃ الی سترۃ والنہی عن المرور الخ ۱۲ م

۳۔ (ج ۱ ص ۹۲) باب الرجل یصلی فی ثوب بعضہ علی غیرہ ۱۲ م

۴۔ ہذا کلہ اذا کان ”المشی فی الصلاۃ مستقبل القبلة واما اذا استدبر القبلة فسدت“ منیۃ المصلی

(ص ۱۲۰) فصل فیما یفسد الصلوٰۃ، بتغیر من المرتب ۱۲

۵۔ کما فی فتح القدیر (ج ۱ ص ۲۸۶) باب ما یفسد الصلوٰۃ وما یکرہ فیہا ۱۲ م

وہ جس کو عمل کثیر سمجھے وہ کثیر ہے اور جس کو قلیل سمجھے وہ قلیل ہے۔ بعض نے کہا کہ دیکھنے والے کی رائے کا اعتبار ہے۔ بہر حال جس مشی کو دیکھنے والا یا خود مصلیٰ مشی کثیر سمجھے وہ بھی عمل کثیر کا مصداق ہونے کی وجہ سے مفسدِ صلوٰۃ ہے۔ پھر بعض حضرات نے مشی کثیر کی تحدید ایک صف سے زیادہ ایک مرتبہ چلنے سے کی ہے۔

حدیث باب سے نماز میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مشی ثابت ہوتی ہے، چونکہ عمل کثیر باتفاق مفسدِ صلوٰۃ ہے اس لئے ہر فقیہ کو اس میں یہ تاویل کرنی ہوگی کہ آپ کی مشی پے درپے نہ تھی جس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ حضرت عائشہؓ کا حجرہ بھی چھوٹا سا تھا اور اس میں پے درپے مشی بظاہر ممکن ہی نہ تھی، اس لئے ظاہر یہی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ڈیڑھ قدم چل کر دروازہ کھول دیا ہوگا اور پھر اپنے مقام پر آگئے ہوں گے اور اتنی مشی منافی صلوٰۃ نہیں۔ واللہ اعلم۔

”ووصفت الباب فی القبلة“ اس جملہ کا ظاہری مطلب یہ ہے کہ دروازہ قبلے کی جانب تھا، لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ علامہ سمہودیؒ نے ”وفار الوفار“ میں تصریح کی ہے کہ حجرہ عائشہؓ

۱۔ کما فی المعارف (ج ۵ ص ۱۳۶) ۱ھ۔ وقیل: لو کان بحال لورآہ انسان من بعید یتیقن انہ لیس فی الصلاۃ فہو کثیر۔
 ۲۔ وان کان یشک انہ فیہا اول یشک فیہا فقلیل، وبواختیار العامة۔ کذا فی فتح القدیر (ج ۱ ص ۲۸۶) بانما یفسد الصلوٰۃ وما یکبر فیہا ۱۲ م
 ۳۔ کما فی المنیۃ (ص ۱۲) فصل فیما یفسد الصلاۃ: وبعض المشایخ قالوا فی رجل رأى فرجة فی الصف الثانی فمشى الیہا لا تفسد ولو مشى الی الصف الثالث تفسد ۱۲ مرتب

۴۔ چونکہ حجرہ مقدسہ کا طول و عرض انتہائی کم تھا اس لئے جب سیدنا فاروق اعظمؓ کی قبر مبارک تیار کی گئی تو پاؤں کیلئے جگہ دیوار کھود کر بنائی گئی تھی۔ تاریخ المدنیۃ المنورۃ لمحمد عبدالمجود (ص ۲۵۵) ۱۲ مرتب

۵۔ شاید یہی وجہ ہو کہ امام نسائیؒ نے اس روایت کو ”باب المشی امام القبلة خطاً بلیغاً“ کے ترجمہ کے تحت ذکر کیا ہے۔
 ۶۔ واضح رہے کہ یہ نماز نفلی تھی چنانچہ نسائیؒ کی روایت میں تصریح ہے ”یصلی تطوعاً“ دیکھئے (ج ۱ ص ۸۸) کتاب السہو باب المشی (۱۲ م)
 ۷۔ اور نسائیؒ (ج ۱ ص ۸۸) کی روایت میں ”والباب علی القبلة“ کے الفاظ مروی ہیں اور سنن ابی داؤد کی روایت سبھی ہی مفہوم ہوتا ہے (ج ۱ ص ۱۳۳) باب العمل فی الصلاۃ ۱۲ مرتب

۸۔ کما نقل شیخ السہارنفوری: وقال فی وفار الوفار ”ووقفت عند باب عائشہ فاذا ہو مستقبل المغرب“ وبوصرح فی ان الباب کان فی جہۃ المغرب“ وقال فی نزہۃ الناظرین فی مسجد سید الاولین والآخرین ”فی ذکر حجرۃ عائشہ وباب بیتہ کان فی المغرب، کذا فی البذل (ج ۲ ص ۹۴) ”باب العمل فی الصلاۃ“ بتغیر من المرتب

مسجد نبوی کی شرقی جانب میں تھا جس کا دروازہ غربی جانب میں مسجد کی طرف کھلتا تھا، اور یہ بات ظاہر ہے کہ مدینہ طیبہ میں قبلہ جنوبی ہے، ایسی صورت میں دروازہ حجرہ کی جہت قبلہ میں کیسے ہو سکتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم غالباً حجرہ کے شمالی حصہ میں نماز پڑھ رہے تھے در کمرے کا دروازہ آپ کے سامنے داہنی جانب میں مغرب کی سمت میں تھا اور آپ جنوب کی طرف منہ کئے (قبلہ رخ) کھڑے تھے، حضرت عائشہؓ کے آنے پر آپ نے قبلہ سے رخ پھیرے بغیر جنوب کی طرف کسی قدر چل کر داہنے ہاتھ سے دروازہ کھولا، روایات میں ”ووصفت الباب فی القبلة“ یا ”والباب علی القبلة“ جیسے الفاظ کا مطلب بھی یہی ہے کہ حجرہ کا دروازہ آپ کی نسبت سے قبلہ کی جانب تھا (اگرچہ حقیقت میں وہ کمرہ کی مغربی جانب میں تھا) اور اس کو کھولنے کیلئے آپ کو اپنا رخ تبدیل کرنے کی ضرورت نہیں پیش آئی اور دروازہ کھولنے کے بعد آپ قبلہ کی طرف رخ کئے کئے الٹے قدموں اپنے مقام پر تشریف لے آئے۔ ہذا من افادات الشیخ الکنگواھیؒ فی ”الکوکب الدمشق“۔
واللہ اعلم بالصواب؛ تہ شرح الباب بزیادات والیضاح من المرتب

۱۔ لیکن علامہ ہودئی نے ابن النجار کی روایت سے جو خاکہ پیش کیا ہے اس میں حجرہ کا دروازہ شمال کی جانب میں بتلایا گیا ہے۔ ”تاریخ حریمین“ (ص ۱۱۴ و ۱۱۵) مؤلف مولانا محمد مالک کاندھلوی، ”تاریخ المدینۃ المنورۃ“ (ص ۱۳۷ و ۲۴۶) بحوالہ وفار الوفار (ج ۱ ص ۴۰۰)، و معالم دار الهجرة (ص ۵۲) وغیرہ۔ لیکن ”ووصفت الباب فی القبلة“ یا ”والباب علی القبلة“ کے الفاظ اس صورت کی تردید کر رہے ہیں۔ واللہ اعلم
وفی البذل (ج ۲ ص ۹۴) وقیل کاذباً بان باب فی المغرب و باب فی الشام (ای فی جہۃ الشمال) ۱۲ مرتب غفی عنہ
۲۔ کما فی روایۃ الباب ۱۲ م

۳۔ کما فی روایۃ النسائی (ج ۱ ص ۱۷۸) ۱۲ م
۴۔ (ج ۱ ص ۲۲۷)۔ حضرت شیخ الحدیث (مولانا محمد زکریا کاندھلوی) دامت بکاتہم اپنی تعلیقات (علی الکوکب) میں فرماتے ہیں ”وہو توجیہ حسن“ و افادہ شیخنا فی ”البذل“ (ای بذل المجہود ج ۲ ص ۹۴ و ص ۹۵ باب العمل فی الصلاۃ۔ مرتب) بتوجیہ آخر، و ہوان المراد بالباب لیس الباب المعروف الذی کان فی المسجد بل ہذا باب آخر کان فی بیت عائشہ و حفصہ (فی جہۃ القبلة۔ مرتب)

ولا ینذہب علیک ان فی الحدیث اشکالاً آخر فی حدیث النسائی (ج ۱ ص ۱۷۸) باب المشی امام القبلة
خطایسیرۃ۔ م) بلفظ ”والباب علی القبلة فمشی عن یمینہ او عن یسارہ“ ان الباب اذا کان فی القبلة

بَابُ مَا ذُكِرَ فِي قِرَاءَةِ سُورَتَيْنِ فِي رَكْعَةٍ

ایک رکعت میں دو سورتیں پڑھنا بالاتفاق اور بلا کراہت جائز ہے البتہ ایک رکعت میں دو سورتوں کو اس طرح جمع کرنا کہ ان دونوں کے درمیان ایک یا کئی سورتیں بیچ میں چھوٹی ہوئی ہوں، مکروہ ہے۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۱۳۸)۔

سَأَلَ رَجُلٌ عَبْدَ اللَّهِ عَنْ هَذَا الْحَرْفِ "غَيْرَ آسِنَ" أَوْ "يَاسِنَ" أَوْ يُسَلِّمُ فِيهِ الْفَظَ مَرُوسٍ هِيَ "يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ كَيْفَ تَقْرَأُ هَذَا الْحَرْفَ أَلْفَا تَجِدُهُ أَمْ يَاءٌ" مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنَ أَوْ "مِنْ مَاءٍ غَيْرِ يَاسِنَ" كَوَيْلًا سَأَلَ كَمَا سَوَّلَ اسَ كِي قَرَارَتِ سَعَى مُتَعَلِّقٍ تَهْنَأُ.

"قال: كل القرآن قرأت غير هذا؛ حضرت ابن مسعود کا گمان تھا کہ سائل نے ابھی تک تعلیم قرآن مکمل نہیں کی اور عوام کی عادت کے مطابق سوال برائے سوال مقصود ہے اس لئے انہوں نے بطور نصیحت ارشاد فرمایا "كل القرآن قرأت غير هذا؛" مقصود یہ تھا کہ آدمی کو تحصیل علم دین میں ترتیب کا لحاظ رکھنا چاہئے اور الاہم ذالک اہم کو اختیار کرنا

فلم احتاج صلى الله عليه وسلم الى المشي عن يمينه او يساره؛ واجاب عنه الشيخ فارجع اليه۔ اھ۔

حضرت بہار نپوریؒ نے بذل الجہود (ج ۲ ص ۹۴، باب العمل فی الصلاة) میں مذکورہ بالا اعتراض کا یہ جواب دیا ہے "والجواب عنه ان معنى كون الباب في القبلة اى يكون محاذيآله او مائلاً الى اليمين او الشمال ويمكن بهنالك ان يكون الباب مائلاً الى اليمين او الشمال فمشي رسول الله صلى الله عليه وسلم لأجل ذلك عن يمينه او شماله۔

حضرت بہار نپوریؒ نے مذکورہ اعتراض کا ایک اور جواب بھی دیا ہے جو بذل الجہود میں دیکھا جاسکتا ہے (ج ۲ ص ۹۴)۔

حاشیہ صفحہ ۱۵۰

۱۔ وہو نہیک بن سنان البجلي۔ بفتح النون وکسر التین۔ معارف (ج ۵ ص ۱۳۸) ۱۲

۲۔ (ج ۱ ص ۲۷۳) باب ترتیل القراءۃ واجتناب الہذو والفسراط فی السرعة الخ ۱۲

۳۔ یعنی "قیباً اُتبر من مَاءٍ غَيْرِ آسِنَ" (ترجمہ) بیچ اس کے نہیں ہیں بن بگڑا ہوا۔ سورۃ محمد آیت ۱۰۷ کوئے ۱۲

۴۔ حضرت شیخ الحدیث صاحب مدظلہم حاشیہ کوکب (ج ۱ ص ۲۲۸) میں فرماتے ہیں: "ثم فی "آسِنَ" قرار تان سبعیان

بالماء والقصر واما بالیار فلیست فی القراءۃ المعروفة۔ (قال المرتب) وقرئ یسین۔ بالیار۔ کما فی روح المعانی (جز ۲ ص ۲۲۸) ۱۲

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۵۰)

چاہئے۔ پھر تعلیم قرآن میں دو باتوں کی طرف خاص طور سے توجہ دینی چاہئے، ایک یہ کہ کلمات قرآنی کی ادائیگی اور مخارج درست ہوں۔ دوسرے قرآن کے حقائق و معارف میں تدبر اور غور و فکر کا خصوصی اہتمام ہو۔ جہاں تک اختلافِ قرارات کی تحقیق کا تعلق ہے وہ اپنی جگہ اہم ہے لیکن اول الذکر دو امور کے مقابلہ میں اس کی حیثیت ثانوی ہے، ولا یحتاج الیہ کثیر۔

”قال: نعم“ سائل نے جواب دیا کہ ہاں! میں تعلیم قرآن مکمل کر چکا ہوں، مسلم کی روایت میں اس کا جواب ان الفاظ میں مذکور ہے ”انی لا قرأ المفصل فی رکعة“ (معلوم ہوا کہ ترمذی کی روایت میں اختصار ہے) حضرت ابن مسعودؓ کا اگلا کلام اسی جملہ سے متعلق ہے:-

قال: ”ان قومًا یقرءونہ ینثرونہ نثر الدقل لا یجاوزن قیہم“

النثر: السہی متفرقاً یعنی بکھیرنا۔ الدقل: بقتحتین۔ ردی التماویا بسہ، یعنی سیکار اور خشک کھجور۔ ”التراقی“: جمع ”الترقوة“ عظمة مشرفة بین ثغرة الخرد العاتق۔ یعنی ہنسل کی ہڈی۔

مطلب یہ کہ جس طرح آدمی ردی قسم کی کھجور کو جلدی جلدی نگل لیتا ہے اور عمدہ کھجور کی طرح مزے لے لے سیکر نہیں کھاتا اسی طرح بعض لوگ کلام اللہ کو جلدی جلدی مخارج و تجوید کی رعایت کئے بغیر پڑھتے ہیں اور تلاوت قرآن کریم سے استلذاذ حاصل نہیں کرتے، حقوق و آداب کی رعایت نہ کرنے والے ایسے لوگوں کا قرآن حلق سے تجاوز نہیں کرتا یعنی ان کی تلاوت حلق سے نیچے نہیں اترتی اور دل پر اثر نہیں کرتی ”لا یجاوزن قیہم“ کا یہی مطلب ہے، یا یہ مطلب ہے کہ ان کی تلاوت حلق سے تجاوز کر کے باری تعالیٰ کے ہاں شرف قبولیت حاصل نہیں کرتی۔ گویا حضرت ابن مسعودؓ کا مقصد نہیک بن سنان کو تنبیہ کرنا ہے کہ تم نے جو صرف ایک رکعت میں اتنا قرآن پڑھ ڈالا معلوم ہوتا ہے کہ تمہاری قرأت بھی اس مذکورہ جماعت کی طرح ہے، جس کا تلاوت قرآن میں یہ طریقہ ”ینثرونہ نثر الدقل“

انی لا عرفت السور النظائر التي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرآن بهن، قال:

لہ (ج ۱ ص ۲۷۳) باب ترشیل القرامۃ الخ ۱۲ م

لہ ابو داؤد کی روایت میں یہ الفاظ ہیں ”أبدأ بکبذ الشعر ونثر الدقل“ (ج ۱ ص ۱۹۸) باب تحزیب القرآن۔ والہذا سرعة القراءة، وإنما عاب علیہ ذلک لانه اذا سرع القراءة ولم یزلها فانه فہم القرآن وادراک معانیہ۔ کذا فی معالم السنن للخطابی فی ذیل ”مختصر سنن ابی داؤد“ للمندری (ج ۲ ص ۱۱۵) رقم ۱۳۵، باب تحزیب القرآن ۱۲ مرتب

فامرنا علقمة فسأله فقال: عشرون سورة من المفصل كان النبي صلى الله عليه وسلم يقرن بين كل سورتين في كل ركعة»

النظائر جمع نظيرة، وهي السورة التي يشبه بعضها بعضاً في الطول والقصر. یعنی میں اُن سورہ متقاربہ فی الطول کو جانتا ہوں جن کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم آپس میں ملاتے تھے، یعنی جن میں سے دو دو سورتوں کو آپ ایک رکعت میں پڑھتے تھے۔

پھر سورہ نظائر سے مراد صاحب تلویح کے نزدیک وہ سورتیں ہیں جو طول و قصر میں ایک دوسرے کے مماثل ہوں، کما ذکرة البدر العینی فی العمدة واختارہ۔

اور حافظ ابن حجرؒ کے نزدیک ان سے وہ سورتیں مراد ہیں جو معانی مثلاً موعظت، حکم یا قصص وغیرہ میں ایک دوسرے کے مماثل ہوں، حافظ نے مماثلت فی عدد الآیات کے قول کی تردید کی ہے اور محب طبریؒ کا قول نقل کیا ہے ”كنت أظن أن المراد أنهما متساوية في العدد (ای فی العدۃ) حتی اعتبرتها فلم أجد فيها شيئاً متساوياً“

لیکن علامہ عینیؒ نے حافظ کی تردید کی ہے اور اپنی تائید میں طحاوی کی روایت سے استدلال کیا ہے، فلیراجعہ۔

پھر وہ میں سورہ مفصل جن میں سے دو دو کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایک رکعت میں جمع کرتے تھے ان کی تفصیل ابو داؤد کی روایت میں موجود ہے۔ حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں ”أهذه أکھذ الشعر ونثرأکنثر الدقل، لكن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأ النظائر السورتين في ركعة النجم والرحمن في ركعة، واقتربت والحاقة في ركعة، و

۱۔ وکی مفصلاً لقصر سورة وقرب الفضال بعضهم من بعض۔ کما فی شرح صحیح مسلم للنووی (ج ۱ ص ۲۷۴)

باب ترتیل القراۃ الخ ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۶ ص ۴۴) باب الجمع بین السورتین فی الركعة والقراۃ بالخواتیم وسورة قبل سورة وباول سورة ۱۲ مرتب

۳۔ کما فی فتح الباری (ج ۲ ص ۲۱۵) باب الجمع بین السورتین الخ ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۱۷۰) باب جمع السور فی رکعة ۱۲ م

۵۔ عمدة القاری (ج ۶ ص ۴۵) باب الجمع بین السورتین الخ ۱۲ م

۶۔ (ج ۱ ص ۱۹۸) باب تحزیب القرآن ۱۲ م

الطور والذاریات فی رکعة ، اذا وقعت ون فی رکعة ، وسأل سائل و
النازعات فی رکعة ، وویل للمطففین وعیس فی رکعة ، والمدثر والمزمل فی
رکعة ، وهل آتی ولا اقم بیوم القيمة فی رکعة ، وعمد يتساءلون والمرسلات
فی رکعة ، والدخان واذا الشمس کورت فی رکعة ۔

وانظر بعض التفصیل فی العمدة "للعلینی" و"الفتح" للمحافظ و"الکوکب"
للشیخ الکنکوھی و"المعارف" للعلامة البیرونی۔
(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ فِي الْإِغْتِسَالِ عِنْدَ مَا يَسْلِمُ الرَّجُلُ

"عن قیس بن عاصم انه أسلم فامرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم أن
یغتسل ، ویغتسل بماء سدر" احناف و شوافع کا اس پر اتفاق ہے کہ بعد
الاسلام غسل مستحب ہے بشرطیکہ اس نو مسلم کو حالت کفر میں موجبات غسل میں ہو کوئی
موجب نہ پیش آیا ہو ۔ پھر اگر قبل الاسلام کوئی موجب غسل پایا گیا ہو اس صورت میں
شوافع کے نزدیک مطلقاً غسل واجب ہے خواہ اس نے بعد میں (یعنی بعد موجب
غسل اور قبل الاسلام) غسل کر لیا ہو یا نہ کیا ہو ۔ جبکہ حنفیہ کے نزدیک اگر وہ قبل
الاسلام (بعد موجب غسل) غسل کر چکا تھا تو اب بعد الاسلام غسل واجب نہ ہوگا بلکہ
مستحب ہوگا ۔ والحاصل ان اغتسال الکافر حال کفره معتبر عندنا
دون الشافعية ۔

پھر مالکیہ ، حنابلہ ، ابو ثور اور ابن المنذر کے نزدیک عند الاسلام مطلقاً
غسل واجب ہے ۔

۱۔ (ج ۶ ص ۴۴ و ۴۵) باب الحج بین السورتین ۱۲ م

۲۔ (ج ۲ ص ۲۱۴ تا ۲۱۶) باب الحج بین السورتین ۱۲ م

۳۔ (ج ۱ ص ۲۴ و ۲۲۸) باب ما ذکر فی قرارة سورتین فی رکعة ۱۲ م

عہ شرح باب از مرتب ۱۲

۴۔ (ج ۵ ص ۱۳۸ تا ۱۴۰) ۱۲ م

قائلین وجوب کا استدلال حدیث باب کے امر سے ہے جبکہ اس امر کو اخاف
وشوا فح استجاب پر محمول کرتے ہیں۔ نیز قائلین استجاب کا کہنا ہے "ان العدد
الكبير والجم الغفير أسلموا، فلو امر كل من أسلم بالغسل لنقل نقلًا
مستفيضًا متواترًا۔ واللہ اعلم"۔ (از مرتب)



هذه خاتمة أبحاث "الصلوة"۔ ذالحمد لله
حمدًا كثيرًا، ونسأل الله سبحانه وتعالى إتمام بقية
الشرح على هذا المنوال، وما ذلك على الله بعزيز۔
والصلاة والسلام على النبي الهاشمي المكي التهامي
صفوة الخلائق خاتم النبيين وعلى آله وصحبه الهادين
المهديين إلى يوم الدين۔ وأخر دعوانا أن الحمد لله
رب العالمين۔

تد فرغت من تسويد هذه الأوراق يوم الأربعاء
الثاني من شهر شعبان المعظم سنة اثنتين وأربع
مائة بعد الف ١٤٠٢ من الهجرة النبوية
على صاحبها الوفاء والصلوات

والتسليمات
وسنبدا في شرح "البواب الزكوة" ان شاء الله
تعالى۔ وهو الموفق والمعين (مرتب عفا الله عنه)

۱۔ کذا فی "المعارف" (ج ۵ ص ۱۴۳) قال شیخ البزوری: وكذا يستحب علق شعره وغسل ثيابه و
احتشانه ان كان يقدر عليه نفسه ولطيفه ولا يجوز كشف عورته لغيره الا ان نحتتن وجاز ذلك عند من قال بوجوبه
مرتب عفا عنه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ابواب الزکوٰۃ

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

لفظ زکوٰۃ کے لغوی معنی ”طہارت و پاکیزگی“ کے ہیں اور وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اخراج زکوٰۃ سے بقیہ مال کی تطہیر ہو جاتی ہے۔
 زکوٰۃ کی فرضیت کے بارے میں متعدد اقوال ہیں، جن میں صحیح ترین یہ ہے کہ فرضیت زکوٰۃ تو ہجرت سے پہلے مکہ مکرمہ ہی میں ہو چکی تھی لیکن اس کا مفصل نصاب مقرر نہیں تھا، نیز اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ

لے زکوٰۃ کے لغوی معنی ”نماء“ یعنی بڑھوتری کے بھی ہوتے ہیں اس اعتبار سے اس کی وجہ تسمیہ یہ ہو کہ زکوٰۃ سے مال میں ترقی اور برکت ہوتی ہے۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب

لے اور زکوٰۃ کی اصطلاحی و شرعی تعریف یہ ہے ”تملیک جزر مخصوص من مال مخصوص لشخص مخصوص للہ تعالیٰ“۔
 الباب (ج ۱ ص ۱۲۹) - اور صاحب ”تنویر“ نے اس طرح تعریف کی ہے ”ہی تملیک جزر مال عینہ الشارع من مسلم فقیر غیر ہاشمی ولا مولاه مع قطع المنفعة عن المملک من کل وجہ للہ تعالیٰ“۔
 تنویر الابصار مع الدر المنثور علی ہامش رد المحتار (ج ۲ ص ۲ و ۳ و ۴) کتاب الزکوٰۃ - ۱۲ مرتب عفی عنہ
 لے دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص ۲۱۱) کتاب الزکوٰۃ و قول اللہ تعالیٰ ”واقیموا الصلوٰۃ و آتوا الزکوٰۃ ۱۲ م
 لے کسی مال کے اموال ظاہرہ میں سے ہونے کیلئے دو امور ضروری ہیں۔ ایک یہ کہ ان اموال کی زکوٰۃ وصول کرنے کیلئے مالکان کے نجی مقامات کی تفتیش کرنی نہ پڑے۔ دوسرے یہ کہ وہ اموال حکومت کے زیر حمایت ہوں۔ جہاں یہ دو باتیں نہ پائی جائیں ایسے اموال کو اموال باطنہ کہا جائے گا۔ (البلاغ ج ۱۵ شمارہ ۹
 رمضان المبارک ۱۴۳۷ھ ”ذکر و فکر ص ۷“)

اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ کے بارے میں تفصیلی بحث آگے متن میں آرہی ہے۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

حکومت کی طرف سے وصول کرنے کا کوئی انتظام نہ تھا، کیونکہ حکومت ہی قائم نہ تھی، البتہ مدینہ طیبہ میں فرضیت زکوٰۃ کیلئے نصاب مقرر کیا گیا اور اس کی تفصیلی مقادیر مقرر کی گئیں اس کی دلیل یہ ہے کہ سورۃ مزمل میں ”وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ“ موجود ہے حالانکہ سورۃ مزمل مکہ مکرمہ کی بالکل ابتدائی سورتوں میں سے ہے۔ اسی طرح بعض دوسری مکی سورتوں میں انفاق کا حکم نیز ترک انفاق پر وعید موجود ہے مثلاً ”وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ“ اور ”الَّذِينَ هُمْ مِمَّنْ آءُودُونَ وَيَمْنَعُونَ الْمَاءَ“ البتہ مدینہ طیبہ میں یہ آیت نازل ہوئی ”خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا“

پھر اس میں اختلاف ہے کہ نصاب وغیرہ کی تحدید کونسے سن میں ہوئی ؟

۱۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۱۵۹) ۱۲ م
 ۲۔ یہ سورۃ مزمل کی آخری آیت ہر رقم ۲۱۲ م
 ۳۔ قال العلامة الآلوسی: بحیث کہلہا فی قول الحسن وعمرہ وعطاء وجابر وقال ابن عباس وقتادہ کما ذکر الماوردی الآتیین منها ”واصر علی ما یقولون“ والی تلہا، وحکی فی البحر عن الجمهور انہا مکیۃ الا قوله تعالیٰ ”ان ربک یعلم“ الی آخرہ۔ وتعقبہ المجلد السیوطی بعد ان نقل الاستثنا عن حکایت ابن الفرس بقوله: ویردہ ما اخرجہ الحاکم عن عائشۃ ان ذلک نزل بعد نزول صدر السورۃ بسنتہ وذلك حين فرض قیام اللیل فی اذل لاسلام قبل فرض الصلوات الخمس، تفسیر روح المعانی، المجلد الخامس عشر، الجزء التاسع والعشرون (ص ۱۱۳ و ۱۱۵) سورۃ المزمل ۱۲ م
 ۴۔ سورۃ ذاریات آیت ۱۹ ۲۶ - ۱۲ م

۵۔ ای نصیب وافر استوجبونہ علی انفسہم تقریباً بالی اللہ عز وجل واشفاقاً علی الناس۔ فهو غیر الزکوٰۃ کما قال ابن عباس ومجاہد وغیرہما۔ روح المعانی المجلد الرابع عشر الجزء السابع والعشرون (ص ۹) سورۃ الذاریات رقم ۱۹ ۱۲ م مرتب
 ۶۔ سورۃ الماعون آیت ۱ و ۲۔ آیت مذکورہ میں لفظ ”ماعون“ سے مراد زکوٰۃ ہے اور زکوٰۃ کو ماعون اس لئے کہا گیا ہے کہ وہ مقدار کے اعتبار سے نسبتاً بہت قلیل ہے یعنی صرف چالیسواں حصہ۔ حضرت علیؓ، حضرت ابن عمرؓ، حسن بصریؒ، قتادہؒ، ضحاکؒ وغیرہ جمهور مفسرین نے اس آیت میں ماعون کی تفسیر زکوٰۃ ہی کی ہے۔ معارف القرآن (ج ۸ ص ۸۲۶ بحوالہ منہری) ۱۲ مرتب

۷۔ وكذلك جاء الامر بالزکوٰۃ فی سورۃ الروم والنمل والمؤمنون والاعراف ونجم السجۃ ولقمان، وجميع هذه السور مکیۃ ولكن الزکوٰۃ فی مکہ کانت مطلقۃ من النصاب وغیرہ کما فی تفسیر ابن کثیر (ج ۳ ص ۲۳۸ و ۲۳۹) فی تفسیر سورۃ ”المؤمنون“ تم جار تحدید النصاب والجبایۃ من طریق الحکومتہ بالمدينۃ ۱۲ از استاذ محترم دام اقبالہم

۸۔ سورۃ توبہ آیت ۱۳، لیس المراد من الصدقۃ الصدقۃ المفروضۃ اعنی الزکوٰۃ۔ کذا فی روح المعانی المجلد ۶ الجزء ۱۱ سورۃ التوبہ ۱۲ م

اس کے بارے میں علامہ نوویؒ کا خیال یہ ہے کہ وہ سہ ماہ میں صوم رمضان سے پہلے ہوئی، لیکن حافظ ابن حجرؒ نے اس کی تردید کرتے ہوئے نسائی، ابن ماجہ وغیرہ کے حوالہ سے حضرت قیس بن سعد بن عبادہؓ کی روایت نقل کی ہے کہ ”امرا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بصدقة الفطر قبل ان تنزل الزكاة ثم نزلت فريضة الزكاة فلم يأمرنا ولم ينهنا ونحن نفعله“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صدقۃ الفطر کی فرضیت زکوٰۃ سے پہلے ہوئی ہے جس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ رمضان کے روزے بھی زکوٰۃ سے پہلے فرض ہو چکے تھے کیونکہ صدقۃ الفطر کا تعلق صیام و رمضان ہی سے ہے (لہذا سہ ماہ میں صوم رمضان سے قبل زکوٰۃ اور اس کے نصاب وغیرہ کی فرضیت کا قائل ہونا درست نہیں)۔ دوسری طرف علامہ ابن اثیرؒ نے اپنی تاریخ میں یہ دعویٰ کیا ہے کہ زکوٰۃ کی فرضیت سہ ماہ میں ہوئی لیکن حافظ ابن حجرؒ نے اس کی بھی تردید کی ہے کیونکہ بخاری میں ضمام بن ثعلبہؓ کی حدیث میں یہ الفاظ موجود ہیں ”أشدك يا لله! أشدك يا لله! أمراك أن تأخذ هذه الصدقة من أغنيائنا فتقسمها على فقرائنا“ اور حضرت ضمام بن ثعلبہؓ میں مدینہ طیبہ آئے تھے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ زکوٰۃ کی تحصیل و تقسیم کا انتظام سہ ماہ سے پہلے ہو چکا تھا لہذا لائل سے یہ ثابت

۱۔ اشاریہ (النوویؒ) فی باب السیر من ”الروضۃ“۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۲۱۱) کتاب الزکوٰۃ ۱۲ م

۲۔ حوالہ بالا ۱۳

۳۔ (ج ۱ ص ۳۴۷) کتاب الزکاۃ، باب فرض صدقۃ الفطر قبل نزول الزکاۃ ۱۲ م

۴۔ (ص ۱۳۱) باب صدقۃ الفطر ۱۲ م

۵۔ غالباً یہ ”مستدرک حاکم“ کے الفاظ ہیں ورنہ نسائی اور ابن ماجہ میں یہ الفاظ مروی ہیں ”فلما نزلت الزکاۃ لم يأمرنا الخ ۱۲ م

۶۔ كما نقل في ”الفتح“ (ج ۲ ص ۲۱۱) ۱۲ م

۷۔ (ج ۱ ص ۱۵) کتاب العلم، باب القرارة والعرض علی المحدث ۱۲ م

۸۔ لیکن یہ دلیل جب ہی درست ہو سکتی ہے جبکہ ان کا سہ ماہ میں مدینہ طیبہ آنا مانا جائے حالانکہ محققین کی ایک جماعت ان کے سہ ماہ میں مدینہ طیبہ آنے کی قائل ہے (دیکھئے معارف السنن ج ۵ ص ۱۶۵ و ۱۶۶)۔ ضمام بن ثعلبہؓ کے مدینہ طیبہ آنے کے سلسلہ میں ہم مزید تحقیق ”باب ما جاء اذا دیت الزکاۃ فقد قضیت ما علیک“ کے تحت ذکر کریں گے، اگر اس قول کو اختیار کیا جائے تو علامہ ابن اثیرؒ حزر حجاز کے مذکورہ دعوے کی تردید

نہ ہو سکے گی۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفی عنہ

ہوتا ہے کہ زکوٰۃ کے نصاب وغیرہ کی فرضیت سہ کے بعد اور سہ سے پہلے ہوتی۔ واللہ اعلم
اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ | واضح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات
 شیخینؓ کے زمانہ میں ہر قسم کے اموال کی زکوٰۃ سرکاری
 سطح پر وصول کی جاتی تھی، اس عہد مبارک میں اموال ظاہرہ اور باطنہ کی کوئی تفریق نہیں تھی لیکن حضرت
 عثمان غنیؓ کے عہد خلافت میں جب قابل زکوٰۃ اموال کی کثرت ہو گئی اور اسلامی فتوحات دور دراز
 تک پھیل گئیں تو آپؓ نے یہ محسوس فرمایا کہ اگر ہر قسم کے اموال کی زکوٰۃ سرکاری طور پر وصول کی گئی تو
 لوگوں کے پرائیویٹ مکانات، دکانوں اور گوداموں کی تلاشی یعنی ہوگی اور ان کے املاک کی چھان بین
 کرنی پڑے گی جس سے لوگوں کو تکلیف ہوگی اور ان کے محفوظ شخصی مقامات کی نجی حیثیت محسوس ہوگی
 جس سے فتنے پیدا ہوں گے اس لئے آپؓ نے یہ تفریق قائم فرمادی کہ حکومت صرف اموال ظاہرہ کی
 زکوٰۃ وصول کرے گی اور اموال باطنہ کی زکوٰۃ مالکان خود ادا کریں۔

حضرت عثمانؓ کے اس فیصلہ کی تفصیلات امام ابو بکر جصاصؒ نے ”احکام القرآن“ میں اور
 علامہ کاسانیؒ نے ”بدائع“ میں بیان فرمائی ہیں۔

اس وقت اموال ظاہرہ میں مویشی اور زرعی پیداوار کو شامل کیا گیا اور باقی بیشتر اموال
 نقدی سونا چاندی اور سامان تجارت کو اموال باطنہ قرار دیا گیا۔

بعد میں جب حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کا دور آیا تو انہوں نے اس مال تجارت کو بھی اموال ظاہرہ
 کے حکم میں شمار فرمایا جو ایک شہر سے دوسرے شہر لے جایا جا رہا ہو چنانچہ شہر کے ناکوں پر ایسی چوکیاں
 مقرر فرمادیں جو ایسے مال تجارت کی زکوٰۃ موقع پر ہی وصول کر لیں اسی کو فقہاء ”من یمسّر

۱۔ فتح القدیر (ج ۱ ص ۴۸۷ و ۴۸۸) کتاب الزکاة ۱۲ م

۲۔ اس لئے کہ اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ وصول کرنے میں نہ مذکورہ مندرجہ لاحق ہوتی ہے اور نہ حساب کتاب
 کرنے کیلئے گھروں اور دکانوں کی تلاشی یعنی پڑتی ہے ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۲ ص ۲۵ و ۲۶) فصل دما بیان من له المطالبۃ بآدار الواجب فی السوائم والا اموال الظاہرۃ ۱۲ م
 ۴۔ کیونکہ حکومت کو اس کی زکوٰۃ وصول کرنے اور اس کا حساب کرنے کیلئے مالکان کے گھروں، دکانوں،
 اور نجی مقامات کی تلاشی یعنی نہیں پڑتی تھی ۱۲ م

علی العاشی " سے تعبیر فرماتے ہیں:

اب ہمارے دور میں مسئلہ یہ ہے کہ وہ اموال ظاہرہ کیا کیا ہیں جن سے زکوٰۃ حکومت کی سطح پر وصول کی جاسکتی ہو ؟

زرعی پیداوار اور مویشیوں کا معاملہ تو واضح ہے کہ وہ اموال ظاہرہ میں سے ہیں لیکن اس دور میں بہت سے اموال ایسے ہیں جن کو اموال ظاہرہ قرار دینے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے مثلاً بینکوں یا دوسرے مالیاتی اداروں میں رکھی ہوئی رقم جن سے زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے نگہروں کی تلاشی لینے کی ضرورت نہیں ہے۔

اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ نقود کو فقہار کرام نے اموال باطنہ میں شمار کیا ہے لہذا ان کو اموال ظاہرہ میں کیسے شمار کیا جائے ؟

لیکن تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ نقود سے فقہار کی مراد وہ نقود ہیں جن کا حساب کرنے کیلئے لوگوں کے مکانات وغیرہ کی تلاشی لینی پڑے، مطلق نقود مراد نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ خلفائے راشدین سے لیکر حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ کے دور تک تمام خلفاء کے بارے میں یہ ثبوت موجود ہے کہ وہ سرکاری ملازمین کی تنخواہوں اور دوسرے باشندوں کو دے جانے والے وظائف سے ادائیگی کے وقت ہی زکوٰۃ کاٹ لیتے تھے۔

چنانچہ حضرت صدیق اکبرؓ کے بارے میں موطا امام مالکؒ میں مروی ہے " دکات

لہ دیکھئے " بدائع المنافع " (ج ۲ ص ۳۸) فصل واما القدر الماخوذ مما یرہ التاجر علی العاشر۔ نیز دیکھئے " ہدایہ " (ج ۱ ص ۱۹۶) باب فیمین یر علی العاشر ۱۲ مرتب

۲ چنانچہ صاحب ہدایہ منسرتے ہیں " ومن مر علی عاشر مائۃ درہم واخبرہ ان لہ فی منزله مائۃ اخری قد مال علیہا الحول لم یزک النی مر بہا القلتہ وما فی بیتہ لم یدخل تحت حمایتہ۔ ہدایہ (ج ۱ ص ۱۹۸) باب فیمین یر علی العاشر

اس سے جہاں نقد روپے کے اموال باطنہ میں سے ہونے کا پتہ چلتا ہے وہاں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ نقد روپیہ وغیرہ صرف اس وقت تک اموال باطنہ رہتے ہیں جب تک وہ پوشیدہ نجی مقامات پر مالکان کے زیر حفاظت ہوں۔ کما سیاتی تفصیل فی المتن ۱۲ مرتب

۳ (ص ۲۷۲) کتاب الزکاۃ، الزکاۃ فی العین من الذہب والورق ۱۲ م

ابوبکر الصديق إذا أعطى الناس أعطياتهم سأل الرجل هل عندك من مال وجبت عليك فيه الزكاة ؟ فان قال : نعم ، اخذ من عطائه زكاة ذلك المال ، وان قال لا ، سلم اليه عطاءه ولم يأخذ منه شيئاً

اسی قسم کا معاملہ مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عمرؓ سے بھی مروی ہے ۔

پھر حضرات شیخینؒ کے بارے میں تو یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ان کے دور میں اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ کی کوئی تفریق نہ تھی اس لئے وہ ہر قسم کے اموال سے زکوٰۃ وصول فرماتے تھے ، لیکن حضرت عثمان غنیؓ جنہوں نے یہ تفریق قائم فرمائی تھی اور نقود کو اموال باطنہ قرار دے کر ان کی زکوٰۃ سرکاری طور پر وصول کرنی چھوڑ دی تھی خود ان کے بارے میں مؤطا امام مالکؒ میں مروی ہے ”عن عائشة بنت قدامة عن أبيها انه قال كنت اذا جئت عثمان بن عفان اقبض عطائي سألتني هل عندك من مال وجبت فيه الزكاة ؟ قال فان قلت نعم اخذ من عطائي زكاة ذلك المال وان قلت لا دفع الي عطائي“

۱۔ (ج ۳ ص ۱۸۴ ، ما قالوا في العطار اذا اخذ) عن عبد الرحمن بن عبد القاري وكان على بيت المال في زمن عمر بن عبد الله بن الارقم فاذا خرج العطار جرح غمرا موال التجارة فحب عاجلها و آجلها ثم ياخذ الزكاة من الشاهد و الغائب ۱۳ مرتب

۲۔ (ص ۲۷۲) الزكاة في العين من الذهب والورق ، ومصنف عبد الرزاق (ج ۴ ص ۷۷ ، رقم ۷۲۹) باب لا صدقة في مال حتى يحول عليه الحول ۱۳ مرتب

۳۔ استاذ محترم دام اقبالہم ”السبلاغ“ جلد ۵ شمارہ رمضان المبارک ۱۴۱۱ھ ذکر و فکر ” بینکوں اور مالیاتی اداروں سے زکوٰۃ کا مسئلہ “ میں لکھتے ہیں کہ ” بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ کے زمانہ میں بھی تنخواہ سے زکوٰۃ وضع کرنے کا یہ سلسلہ جاری رہا البتہ ان کے بارے میں یہ صراحت ملتی ہے کہ وہ صرف ان لوگوں کے اموال باطنہ کی زکوٰۃ وصول کرتے تھے جن کی تنخواہیں یا وظائف بیت المال سے جاری ہوں ، دوسرے لوگوں کی نہیں “ اھ — لیکن احقر مرتب کو حضرت علیؓ سے متعلقہ کوئی روایت تلاش کے باوجود نہ مل سکی ۔

مؤطا امام مالکؒ (۲۷۳ ، الزكاة في العين من الذهب والورق) میں حضرت معاویہؓ کا بھی یہ عمل مروی ہے ۱۳ مرتب

نیز حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے بارے میں مصنف ابن ابی شیبہ میں مروی ہے ”کان ابن مسعود یزک عطاء تھم من کل الف خمسة وعشیرین“ یعنی حضرت ابن مسعودؓ لوگوں کی تنخواہوں کی زکوٰۃ (اس حساب سے) وصول فرمایا کرتے تھے کہ ہر ہزار پچیس وصول کر لیتے تھے۔ بلکہ مصنف ابن ابی شیبہ میں اس دور کے تمام امرار کا یہی طریقہ بیان کیا گیا ہے۔

حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ کے زمانہ میں اگرچہ اموال ظاہرہ و باطنہ کی تفریق قائم ہو چکی تھی لیکن ان کے بارے میں بھی مروی ہے ”عن جعفر بن برقان ان عمر بن عبد العزیز کان اذا اعطی الرجل عطاء او عمالته اخذ منه الزکوۃ“

ان تمام روایات سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ جن نقود پر حکومت کو تلاشی کے بغیر اطلاع ہونا ممکن ہو وہ اموال باطنہ میں شامل نہیں ہیں بلکہ ان سے حکومت زکوٰۃ وصول کر سکتی ہے۔

بینکوں اور دوسرے مالیاتی اداروں کی رقوم پر ایک اعتراض اور اس کا جواب

بینک میں رقم رکھواتا ہے تو شرعاً وہ رقم بینک کے ذمہ قرض ہوتی ہے امانت نہیں، اسی لئے وہ بینک پر مضمون بھی ہوتی ہے، اور اس پر زیادتی وصول کرنا سود ہوتا ہے، اور جب کسی شخص نے کوئی رقم کسی دوسرے فرد یا ادارہ کو بطور قرض دیدی تو اب اس پر زکوٰۃ کی ادائیگی اس وقت واجب ہوگی جب وہ رقم اسے وصول ہو جائے، اس سے پہلے زکوٰۃ واجب الادا نہیں۔ لہذا بینک اکاؤنٹس

۱۔ (ج ۲ ص ۱۸۳، ما قالوا فی العطاء اذا اخذ ۱۲ م)

۲۔ (ج ۳ ص ۱۸۴ و ۱۸۵) عن ابن عمر عن محمد قال: رأیت الامرار اذا اعطوا العطاء زکوٰۃ ۱۲ مرتب

۳۔ مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص ۸، رقم ۷۳۷) باب لا صدقة فی مال حتی یحول علیہ الحول ۱۲ م

۴۔ مصنف ابن ابی شیبہ میں یہی روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے ”عن عمر بن عبد العزیز انه کان یزک العطاء والجائزۃ“ یعنی وہ تنخواہوں اور انعامات سے زکوٰۃ وصول فرماتے ہیں (ج ۳ ص ۱۸۵، ما قالوا فی العطاء اذا اخذ ۱۲ م)

۵۔ اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ کی زکوٰۃ سے متعلق تفصیلی بحث کیلئے ملاحظہ فرمائیے ”البلاغ“ شمارہ رمضان المبارک ۱۴۱۵ھ (ص ۸ تا ۱۳) اور شمارہ رمضان المبارک ۱۴۱۶ھ (ص ۷ تا ۲۳) ۱۲ مرتب

۶۔ اس سے متعلق تفصیلی بحث کیلئے دیکھئے البلاغ شمارہ رمضان المبارک ۱۴۱۵ھ (ص ۱۳ و ۱۴) جلد ۱۲ اور شمارہ شوال ۱۴۱۵ھ (ص ۲ تا ۱۵) ۱۲ م

سے زکوٰۃ وضع کرنے پر یہ اعتراض لازم آتا ہے کہ زکوٰۃ واجب الاداء ہونے سے پہلے ہی وضع کر لی گئی۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس قرض کی نوعیت ایسی ہے جیسے کوئی باپ اپنے بیٹے کی رقم حفاظت کی غرض سے اپنے پاس رکھ کر اُسے قرض قرار دیتے تاکہ وہ مضمون ہو جائے، اس صورت میں اگر وہ سال بسال اس سے زکوٰۃ ادا کرتا ہے تو بظاہر اس کی ادائیگی میں کوئی اشکال نہیں، اور اس کی ایک نظیر یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے پاس کسی یتیم کا مال ہوتا تو وہ اسے بطور قرض اپنے پاس رکھتے تھے تاکہ وہ ہلاکت سے محفوظ ہو جائے لیکن ہر سال اس کی زکوٰۃ نکالتے رہتے تھے یہ

آج کل چونکہ زکوٰۃ کی ادائیگی سے غفلت عام ہے اس لئے اگر حکومت مالی اداروں سے زکوٰۃ وصول کرے تو مذکورہ بالا دلائل کی وجہ سے مناسب معلوم ہوتا ہے، احقر کے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی رائے بھی یہی تھی۔

بَابُ مَا جَاءَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي مَنَعِ الزَّكَاةَ مِنَ الشَّدِيدِ

عن ابی ذرؓ قال جئت الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو جالس فی ظل الکعبۃ قال : فرأی مقبلاً فقال : هم الاخسر من ورب الکعبۃ یوم القیمۃ ، قال : فقلت مالی ؟ لعلہ انزل فی شیء قال : قلت من هم ؟ فقال ابی ذرؓ :

حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مذکورہ ارشاد (هم الاخسر من ورب الکعبۃ) حضرت ابوذرؓ کو آتے دیکھ کر نہیں تھا بلکہ غالباً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر تارکین زکوٰۃ کے احوال منکشف ہو رہے تھے۔ اس وقت آپ نے یہ ارشاد فرمایا اور وہاں بظاہر ایسا کوئی نہ تھا جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ گفتگو کر رہا ہو۔ حضرت ابوذرؓ نے جب آپ کا یہ فرمان سنا تو انہیں اندیشہ ہوا کہ شاید مجھ سے کوئی ایسی حرکت صادر ہوئی ہے جس کی بنا پر یہ ارشاد ہوا ہے یا میرے بارے میں کوئی وحی نازل ہوئی ہے۔ جب ان سے صبر نہ ہو سکا تو بے اختیار ہو کر پوچھا ”من هم ؟ فقال ابی ذرؓ : یعنی ”الاخسر من“ سے کون سے لوگ مراد ہیں ؟

”فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: هُمُ الْكَثْرُونَ“ یعنی زیادہ مال رکھنے والے،
حضرات فقہاء کے نزدیک اس سے ”صاحب نصاب“ مراد ہیں۔

”إلا من قال هكذا وهكذا أفحش بين يديه عن يمينه وعن شماله“
مطلب یہ کہ زیادہ مال والے لوگ ہر اس خسارے میں ہیں البتہ وہ لوگ جو ہر خیر کے کام میں دل کھول کر
خرچ کرتے ہیں وہ اس سے مستثنیٰ ہیں۔

ثم قال: والذي نفسي بيده لا يموت رجل فيدع إبلًا أو بقرة لم يؤد
زكاتها إلا جاءته يوم القيامة أعظم ما كانت واسمته تطؤه بأخفافها
وتنطحه بقرونها كلما نفذت أخراها عادت عليه أولاها حتى يقضى بين الناس“

عن الفتحا بن مناجم قال: الأكثرون أصحاب عشرة آلاف .
ضحاک کا مذکورہ قول قاری قرآن سے متعلق ہے کیونکہ ایک روایت میں آتا ہے ”من قرأ الفایة
کتاب من المکثرین المقنطریں“ اور مکثرین مقنطریں کی تفسیر ”اصحاب عشرة آلاف درهم“
کے ساتھ کی گئی ہے۔ اس تفسیر کو امام ترمذی نے اصحاب اموال سے بھی متعلق قرار دے دیا اور اسی
مناسبت سے حدیث باب میں ”اکثرون“ کی تفسیر بھی ”اصحاب عشرة آلاف درهم“ سے
کر دی۔ فایر اد الترمذی هذا التفسیر هنا المناسبة ضعيفة . اور صحیح وہی ہے کہ ”اکثرون“
یہ اصحاب نصاب مراد ہیں خواہ وہ ”عشرة آلاف درهم“ کے مالک ہوں یا نہ ہوں۔ واللہ اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ جمع خف ، اونٹ اور شتر مرغ کی ٹاپ ۱۲م

۲۔ ان ، من) بیل وغیرہ کا سینگوں سے مارنا ۱۲م

۳۔ نفی الشئ ، نیست دنا بود ہونا ۱۲م

۴۔ معارف السنن (ج ۵ ص ۱۶۳) ۱۲م

۵۔ دیکھئے الکوکب الدی (ج ۱ ص ۲۳۲) ومعارف السنن (ج ۵ ص ۱۶۳) ۱۲م

۶۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۱۶۳) والکوکب (ج ۱ ص ۲۳۲) فطالعہما ان شئت ۱۲م

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا دَيَّتِ الشَّكَاةُ فَقَدْ قَضَيْتَ مَا عَلَيْكَ

عن انس قال: كنت أمتني أن يبتدئ الأعرابي العاقل فيسأل النبي صلى الله عليه وسلم ونحن عنده إذ أتاه أعرابي فحدثنا بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم: "ان كانا نام ضمام بن ثعلبة" اسی جیسا ایک قصہ بخاری میں طلحہ بن عبید اللہ سے بھی مروی ہے، فرماتے ہیں: "جاء رجل من أهل نجد ثائث الرأس نسمع دوي صوته ولا نفقه ما يقول حتى دنا فاذأ هو يسأل عن الإسلام، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: خمس صلوات في اليوم والليلة"

ابن بطال وغیرہ نے دونوں واقعوں کے اتحاد کا دعویٰ کرتے ہوئے کہا ہے کہ "اعرابی" اور "رجل" دونوں کا مصداق ضمام بن ثعلبة ہیں اور واقعہ ایک ہی ہے لیکن علامہ قرطبی نے اس کی تردید کی ہے اور دونوں واقعوں کو مستقل قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ دونوں واقعوں کا سیاق، سوالات اور طرز سوال مختلف ہے لہذا ان کے اتحاد کا دعویٰ کرنا تکلف بار ہے۔ حافظ ابن حجرؒ کا رجحان بھی اسی طرف ہے۔ واللہ اعلم۔

"فقال: يا محمد! إن رسولك أتانا فزعم لنا أنك تزعم أن الله أرسلك قال النبي صلى الله عليه وسلم: نعم، قال: فبالذي رفع السماء وبسط الأرض ونصب الجبال الله أرسلك؟" (إلى...) "إن رسولك زعم لنا أنك تزعم أن علينا الحج إلى بيت الله من استطاع إليه سبيلاً" فقال النبي صلى الله عليه وسلم: نعم" اس روایت میں حج کے تذکرہ کی وجہ سے ایک اشکال یہ پیش آتا ہے کہ حج ۹ھ یا ۱۰ھ میں فرض ہوا، جبکہ ضمام بن ثعلبةؓ کی آپ کی خدمت میں حاضری ۸ھ میں ہوئی۔ اب اگر روایت میں "رجل" کا مصداق ضمام بن ثعلبةؓ کو نہ قرار دیا جائے تب تو کوئی اشکال نہیں (اور یہی زیادہ بہتر ہے) اور اگر انہی کو اس کا مصداق قرار دیا جائے تو یہی کہا جائے گا کہ ضمام بن ثعلبةؓ کی آپ کی خدمت میں حاضری ۸ھ میں نہیں بلکہ ۹ھ میں ہوئی ہے۔ چنانچہ ابن اسحاقؒ، ابو عبیدہؒ،

اور طبریؒ نے اسی پر جزم کیا ہوا اور ”خافضین“ نے بھی اس کو متعدد وجوہ سے اختیار کیا ہے، واضح ہے کہ جمہور کے نزدیک حج کی فرضیت مسئلہ میں ہوئی۔

قال: فبالذی أرسلک اللہ اُمراً بهذا؟ قال: نعم، فقال والذی بعثک بالحق لا اداء منهن شیئاً ولا اجاوزهن، ثم وثب، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: ان صدق الاعرابی دخل الجنة، یہاں اشکال ہوتا ہے کہ اس روایت میں سنن رواتب (موکد) کا کوئی ذکر نہیں جس کا تقاضا یہ ہے کہ سنن موکدہ کے ترک پر آدمی گنہگار نہ ہو؟ اس کے جواب میں حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں یہ اس اعرابی کی خصوصیت تھی کہ اس کے حق میں سنن موکد نہیں کی گئیں، دوسروں کے لئے یہ حکم نہیں۔ بعض حضرات نے یہ تاویل کی ہے کہ ”لا اداء عن“ سے مراد ہے ”لا اداء عن مع اداء السنن من غیر تغیر فی الصفة والهيئة“ لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں اس تاویل کی تردید بخاری کی روایت سے ہو رہی ہے جس میں الفاظ مروی ہیں ”والذی اکرمت بالحق لا تطوع شیئاً ولا انقص مما فرض اللہ علی شیئاً، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افلح ان صدق اور قال (دخل الجنة ان صدق؟)۔ اس اشکال کے جواب کیلئے اور بھی تاویلات کی گئی ہیں۔ پھر یہ بھی اشکال ہوتا ہے کہ روایت میں اور بھی بہت سے احکام کا ذکر نہیں ہو مثلاً فرضیت وضو وغیرہ، تکلیف یکون ناجیاً مع ترک الفرائض۔

اس کے جواب میں حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ اس حدیث کے متعدد طرق میں بہت سی

۱۔ ان تمام باتوں کی تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۱۶۳ تا ۱۶۶) ۱۲م

۲۔ (ج ۱ ص ۲۵۳) کتاب الصوم، باب وجوب صوم رمضان ۱۲م

۳۔ ابن عربیؒ نے اصل اشکال کا یہ جواب دیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اعرابی کے کلام سے یہ سمجھ کر اس کا مقصد اصول اسلام کے بارے میں سوال کرنا ہے اس لئے آپ نے اسی کے مطابق جواب دیا اور آپ کو اس بات کا یقین تھا کہ جب وہ ان بڑے بڑے امور پر عمل کرے گا تو سنن رواتب وغیرہ اس کے لئے اسان ہو جائیں گی اور فرائض پر عمل کی برکت سے سنن کی بھی توفیق ہو جائے گی۔ عارضة الاحوذی شرح

سنن الترمذی (ج ۳ ص ۱۰۰)۔ قائل۔ ۱۳ مرتب

احکامات کا بھی تذکرہ ہے ، لہذا کوئی اشکال نہیں ۔ واللہ اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ الذَّهَبِ وَالْوَرَقِ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد عفوت عن صدقة الخيل والرقيق

فها تواد صدقة الرقة من كل أربعين درهما درهم وليس لي في تسعين ومائة شيء

” نفاذا بلغت مائتين ففيها خمسة دراهم “ اس پر اتفاق ہے کہ چاندی کا نصاب

دو سو درہم ہے ۔ پھر اکثر علماء ہند نے دو سو درہم کو ساڑھے باون تولہ چاندی کے مساوی قرار دیا ہے

البتہ حضرت مولانا عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ اور بعض دیگر علماء لکھنؤ کی تحقیق یہ ہے کہ دو سو درہم صرف چھتیس

تولہ ساڑھے پانچ ماشے کے برابر ہیں ۔

اس اختلاف کی بنا پر یہ ہے کہ علامہ لکھنویؒ نے ایک درہم کو دو ماشہ ڈیڑھ رتی کے مساوی

قرار دیا ہے جبکہ جمہور علماء ہند نے اسے تین ماشہ ایک رتی اور ایک بٹہ پانچ رتی (ایک رتی کا پانچواں)

کے مساوی قرار دیا ہے ۔

۱۔ چنانچہ بخاری کی ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ” فاخبرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بشرائح الاسلام ،

رج ۱ ص ۲۵۴) کتاب الصوم ، باب وجوب صوم رمضان ۔ اس کے ذیل میں حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں ” فدخل فيه

باقی المفروضات بل المتدوبات اھ ، اور علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ اس کے بعض طرق میں صلوٰۃ رحمی کا بھی ذکر ہے

اور بعض میں ادائے خمس کا بھی ۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۱۶۶ و ۱۶۷) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ خیل اور رقیق پر زکوٰۃ کا بیان آگے مستقل باب کے تحت آئے گا ۱۲ مرتب

۳۔ اس پر اتفاق ہے کہ دو سو درہم سے کم پر کوئی زکوٰۃ واجب نہیں البتہ جب دو سو درہم ہو جائیں تو اس میں پانچ درہم واجب

ہیں ، پھر دو سو سے زائد پر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کچھ واجب نہیں ، البتہ جب دو سو سے چالیس درہم زیادہ ہو جائیں

تو اس وقت ایک درہم اور واجب ہوگا ، اس طرح امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دو سو درہم پر بھی پانچ ہی درہم زکوٰۃ

واجب ہوتی ہے اور دو سو اسیالیس پر بھی پانچ ہی ۔ اس کے برعکس صاحبین کے نزدیک دو سو درہم سے زائد میں

بھی اسی کے حساب سے زکوٰۃ واجب ہوگی لہذا دو سو ایک درہم پر ان کے نزدیک پانچ درہم اور ایک درہم کا چالیسواں

حصہ واجب ہوگا اور فتویٰ صاحبینؒ کے قول پر ہے ۔ دیکھئے ” معارف السنن ” (ج ۵ ص ۱۴۰ و ۱۴۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ

اس اختلاف کی بنا پر علامہ لکھنویؒ اور جمہور علماء ہند کے نزدیک نصاب زکوٰۃ کی تفصیل میں کافی فرق پیدا ہو جاتا ہے جس کا اثر اموال سے متعلقہ تمام احکام شرعیہ پر بہت زیادہ پڑتا ہے اس لئے اس مسئلہ کی مفصل تحقیق کی ضرورت تھی، اس ضرورت کو احقر کے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے پورا فرمایا اور اپنے رسالہ ”ارجح الاقوال فی اھم الموازین و المسکاتیل“ میں جمہور کے قول کو راجح قرار دیتے ہوئے ثابت کیا ہے کہ علامہ لکھنویؒ سے اس معاملہ میں تسامح ہوا ہے اور غلطی کا منشا یہ ہے کہ فقہاء کی تصریح کے مطابق ایک درہم ستر درہم بریدہ اور غیر مقشورہ جو کا ہوتا ہے۔ علامہ لکھنویؒ نے غالباً ستر جو کا وزن ایک ساتھ گرنے کے بجائے جو کے چار دانوں کا ایک مرتبہ وزن کیا اور انہیں ایک رتی کے برابر پا کر آگے حساب لگالیا اور یہیں سے غلط فہمی کی ابتداء ہوئی۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر چار جو کا وزن کیا جائے تو اس میں اور رتی میں اتنا خفیف منسرق ہوتا ہے کہ اس کا اندازہ نہیں کیا جاسکتا لیکن ستر جو تک پہنچ کر وہ معمولی سا فرق کافی زیادہ ہو جاتا ہے چنانچہ اگر ستر جو کا ایک ساتھ وزن کیا جائے تو یہ فرق ظاہر اور بین ہو جاتا ہے۔ حضرت والد ماجدؒ فرماتے ہیں کہ ”میں نے پوری احتیاط کے ساتھ ستر جو کا وزن کیا کہ حسب تصریح فقہاء جو بھی متوسط لئے جو سب دم بریدہ اور غیر مقشورہ تھے ان کا خود بھی چند بار وزن کیا اور متعدد صرافوں سے وزن کرایا تو انہیں میں نے جمہور علماء ہند کے قول کے موافق پایا، لہذا جمہور کی تحقیق ہی معنی ہے اور راجح ہے۔ واللہ اعلم۔“

۱۔ جو ”اوزان شرعیہ“ کے نام سے معروف ہے اور مستقلاً نیز ”جواہر الفقہ“ (ج ۱ ص ۲۰۵ تا ۲۲۹) کا جزء بن کر بھی شائع ہو چکا ہے ۱۲ م

۲۔ حالانکہ نفس الامر میں ایک رتی کا وزن نہ پورے چار جو ہے نہ پورے تین جو، بلکہ چار سے کسی قدر کم ہے اور تین سے کسی قدر زیادہ۔ دیکھئے ”اوزان شرعیہ“ (ص ۱۰) ۱۳ م

۳۔ اسی طرح دینار کے بارے میں اس پر اتفاق ہے کہ وہ ایک مثقال سونے کے مساوی ہوتا ہے لیکن پھر مثقال کی مقدار میں اختلاف ہے۔ جمہور علماء ہند کے نزدیک ایک مثقال ساڑھے چار ماشہ کا ہوتا ہے جبکہ علامہ لکھنویؒ کی تحقیق یہ ہے کہ ایک مثقال تین ماشہ ایک رتی کا ہوتا ہے۔ اس بارے میں بھی جمہور کی تحقیق راجح و تفصیل کے لئے دیکھئے ”اوزان شرعیہ“ ۱۲ مرتبہ یعنی عنہ

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ الْإِبِلِ وَالْغَنَمِ

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کتب کتاب الصدقة فلم يخرجہ الی عمالہ حتی قبض فقرنہ بسیفہ ، فلما قبض عمل بہ ابوبکر حتی قبض وعمر حتی قبض وکان فیہ " فی خمس من الابل شاة ۱۱ و فی عشر شاتان و فی خمس عشرة ثلاث شياہ و فی عشرين أربع شياہ و فی خمس وعشرين بنت مخاض الی خمس ثلاثین ، فاذا زادت فیہا بنت لبون الی خمس واربعین ، فاذا زادت فیہا حقۃ الی ستین فاذا زادت فیہا جذعة الی خمس وسبعین فاذا زادت فیہا ابنت لبون الی تسعین فاذا زادت فیہا حقۃ ان الی عشرين ومائة ۱۲ ۱۳ اوٹوں کی زکوۃ میں ایک سو بیس تک اتفاق ہے کہ اسی حساب پر عمل ہوگا جو حدیث باب میں بیان کیا گیا البتہ ایک سو بیس کے بعد اختلاف ہے ۔

امام شافعی کا مسلک | امام شافعیؒ کے نزدیک ایک سو بیس تک دو حق واجب ہوتے ہیں اور ایک سو بیس سے ایک بھی زائد ہو جائے تو فرض متغیر ہو جائے گا اور ایک سو اکیس پر تین بنت لبون واجب ہوں گے اور یہیں سے ان کے نزدیک حساب

۱۱ الضان یتم بذاات الوبر والعز بذات الشعر ، والشاة والغنم اعم منہما ، ذکر کان او انثی . والکیش للذکر من الضان و النعجة للانثی منه ، والتیس للمذکر من المعز ، والعنزة لانشاء ۱۲ مرتب
۱۲ بنت المخاض من النوق ہی انتی تم علیہا الحول ودخلت فی الثانیة ، ووجه تسمیہا بیئت المخاض ان امہا استعدت للمخاض ای الحمل او حملت . معارف (ج ۵ ص ۱۷۳) ۱۳ مرتب
۱۳ ہی التي تمت لها سنتان ودخلت فی الثالثة . ووجه تسمیہا ان امہا اصحت ذات لبن للآخر ، معارف (ج ۵ ص ۱۷۳) ۱۴ مرتب
۱۴ ہی التي آتی علیہا ثلاث سنین ودخلت فی الرابعة ، والحقة سمیت بہا لاستحقاقہا ان ترکیب علی قبا الفحل . معارف (ج ۵ ص ۱۷۳) ۱۵ مرتب
۱۵ فی اصل اللغة للفتی من السیوان والانسان ومن النوق : التي طعنت فی الخامسة ، وسمیت بہا لانہا تجزع انسان اللبن ای تقلعہا ۔ والمراد فی الكل انثی فانہا التي تجب فی الزکوۃ ويجوز الذکر تعویماً . کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۱۷۳) ۱۶ مرتب

۱۶ اتفق الائمة الاربعة علی ہذا القدر مع خلاف فیہ من بعض غیرہم . معارف (ج ۵ ص ۱۷۳) ۱۷ مرتب

اربعیات اور خمینات پر دائر ہو جائے گا یعنی اس عدد میں جتنی اربعیات ہوں اتنی بنت لبون اور جتنی خمینات ہوں اتنے حق واجب ہوں گے۔ مثلاً ایک سو تیس تک بالفاق دو حق تھے اب ایک سو اکیس پر تین بنت لبون واجب ہو جائیں گی کیونکہ ایک سو اکیس میں تین اربعیات ہیں پھر ایک سو تیس پر دو بنت لبون اور ایک حق واجب ہوگا، کیونکہ یہ عدد دو اربعیات اور ایک خمین پر مشتمل ہے۔ پھر ایک سو چالیس پر دو حق ایک بنت لبون (اس لئے کہ یہ عدد دو خمین اور ایک اربعین پر مشتمل ہے) اور ایک سو پچاس پر تین حق واجب ہوں گے (اس لئے کہ یہ عدد تین خمینات پر مشتمل ہے) و علیٰ ہذا القیاس ہر دس پر فریضہ تبدیل ہوگا۔

امام مالک کا مسلک | امام مالک کا مسلک بھی شافعی کی طرح ہے، البتہ اتنا فرق ہے کہ اربعیات اور خمینات کا یہ حساب امام شافعی کے نزدیک ایک سو اکیس سے شروع ہوتا ہے جبکہ امام مالک اس بات کے قائل ہیں کہ یہ حساب ایک سو تیس سے شروع ہوگا، یعنی ایک سو اکیس تک دو حق واجب رہیں گے اور ایک سو تیس سے مذکورہ حساب شروع ہوگا اور امام شافعی کی طرح ایک حق اور دو بنت لبون واجب ہوں گے۔

شافعیہ اور مالکیہ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی حدیث بابکے جو جس کے الفاظ یہ ہیں: "فإذا زادت علی عشرين ومائة ففي كل خمسين حقّة وفي كل أربعين ابنة لبون" ان الفاظ کے ظاہر سے دونوں مسلکوں پر استدلال کیا جاسکتا ہے۔ البتہ اس جملہ کی ایک تفسیر ابوداؤد میں امام زہریؒ سے مروی ہے جو امام شافعی کے مسلک کے مطابق ہے، امام شافعی نے اسی لئے اس کو اختیار کیا ہے۔

۱۔ و مثله (۱) مثل مذہب مالک، مذہب احمد والیہ ذہب محمد بن اسحاق و ابو عبیدہ وہی روایت ابن کرم عن مالک و ہو قول ابن الماجشون من اصحابہ۔ کافی "بدایہ" ابن رشد وغیرہ۔ المعارف (ج ۵ ص ۱۷۵) ۱۲م ۲۔ (ج ۱ ص ۲۲۰ باب فی زکوٰۃ السائتہ) عن ابن شہاب قال: ہذہ نسخۃ کتاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الذی کتبہ فی الصدقۃ وہی عند آل عمر بن الخطاب، قال ابن شہاب: اقرأنیہا سالم بن عبد اللہ بن عمر فوعیتہا علی وجہہا وہی التی اتمسح (نقل کرنا) عمر بن عبد العزیز من عبد اللہ بن عمر و سالم بن عبد اللہ بن عمر فذکر (الزہری) الحدیث، قال (الزہری) "فاذا کانت احدى وعشرين ومائة ففيہا ثلاث بنات لبون حتی تبلغ تسعا وعشرين ومائة فاذا کانت ثلاثین ومائة ففيہا بنتا لبون وحقّة لہم ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

امام ابو حنیفہ کا مسلک | امام ابو حنیفہ کا مسلک ان کے برخلاف یہ ہے کہ ایک سو بیس تک دو حق واجب رہیں گے اس کے بعد استیناف ناقص ہوگا یعنی ہر پانچ پر ایک بکری بڑھتی چلی جائے گی یہاں تک کہ ایک سو چالیس پر دو حق اور چار بکریاں ہوں گی اور ایک سو پینتالیس پر دو حق اور ایک بنت مخاض، اس کے بعد ایک سو پچاس پر تین حق واجب ہوں گے۔ اس کو استیناف ناقص اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں بنت لبون نہیں آتی۔ پھر ایک سو پچاس کے بعد استیناف کامل ہوگا یعنی ہر پانچ پر ایک بکری بڑھتی چلی جائے گی، یہاں تک کہ ایک سو ستر پر تین حق اور چار بکریاں ہوں گی پھر ایک سو پچتر پر تین حق اور ایک بنت مخاض پھر ایک سو چھیاسی پر تین حق ایک بنت لبون پھر دو سو پر چار حق ہو جائیں گے۔ اس کے بعد ہمیشہ استیناف کامل ہوتا رہے گا۔

حنفیہ کا استدلال حضرت عمرو بن حزم کے صحیفہ سے ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو

لہ و مذہب ابی حنیفہ ہو مذہب اصحابہ والیہ ذہب سفیان الثوری والنخعی و اہل العراق و ہو قول ابن مسعود و ذکر السفاسی : انہ قول عمر رضی اللہ عنہ و لکنہ غیر مشہور عنہ کافی الحدیث و قول ابی حنیفہ ردایہ عن مالک کما ذکرہ الزلیعی فی نصب الراۃ۔ واللہ اعلم۔ اھ کذا فی معارف البنوری (ج ۵ ص ۴۷ و ۱۷۵) ۱۲ مرتب ۷۷ سنہ میں جب یمن کا علاقہ نجران فتح ہوا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مشہور صحابی حضرت عمرو بن حزم کو اس کا گورنر بنا کر بھیجا، رخصت کے وقت آپ نے حضرت ابی بن کعبؓ سے چمڑے کے ٹکڑے پر ایک کتاب لکھو کر ان کے حوالے کی جس میں زکوٰۃ، دیات اور دوستی بہت سے امور سے متعلق ہدایات درج تھیں۔ حضرت عمرو بن حزمؓ کے بعد یہ صحیفہ ان کے پوتے ابو بکر بن محمد کے پاس رہا ان سے مشہور امام حدیث ابن شہاب زہری نے یہ کتاب پڑھ کر اس کی نقل حاصل کی، چنانچہ امام زہریؒ یہ کتاب بھی درس پڑھایا کرتے تھے۔ بعد میں یہ کتاب مختلف کتب حدیث کا جز بن گئی، چنانچہ اس کے اقتباسات مسند احمد، مؤطا امام مالک، نسائی، دارمی وغیرہ میں زکوٰۃ اور دیات وغیرہ کے ابواب میں متفرق طور پر آئے ہیں۔

دیکھئے ”کتابت حدیث عہد رسالت و عہد صحابہ میں“ (ص ۸۴ تا ۸۶) بحوالہ طبقات ابن سعد (جلد اول جز ۲ ص ۲۶۷) اور ”الوثائق السیاسیہ“ (نمبر ۱۰۵ ص ۱۰۴ تا ۱۰۹) نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۲ ص ۲۵۱) ذکر حدیث عمرو بن حزم فی العقول، سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۰۹ و ۲۱۰ رقم ۲۷۷ و ۲۷۸ و ۲۷۹) کتاب الحمد و الدیات و التلخیص الجیر (ج ۲ ص ۱۷ رقم ۱۶۸۸) کتاب الجراح، باب ما یجب بہ القصاص ۱۲ مرتب عنی عنہ

لکھوا کر دیا تھا اس میں اونٹوں کی زکوٰۃ کا بیان کرتے ہوئے ارشاد ہے ”أنها إذا بلغت تسعين ففيها حقتان إلى أن تبلغ عشرين ومائة فإذا كانت أكثر من ذلك ففي كل خمسين حقة فما فضل فإنه يُعاد إلى أول فريضة الأبل“

اس میں ”فی کل اربعین بنت لیون“ کا بھی کوئی ذکر نہیں بلکہ اس میں خمسینات پر وارد ہے، اور اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ ایک سو بیس کے بعد فریضہ لوٹ کر اسی حساب پر چلا جائے گا جس سے اس کی ابتداء ہوئی تھی اور یہی امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے۔

حضرت عمرو بن حزم والی روایت پر خصب بن ناصح کے ضعف کا اعتراض کیا جاتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ خصب میں اگرچہ ایک درجہ میں ”لین“ ہے لیکن ان کی روایت مقبول ہے۔ اس کے علاوہ امام طحاوی نے اس کو ”ابوبکر قد حدثنا ابو عمرو الضمیر حدثنا حماد بن سلمة“ کے طریق سے بھی روایت کیا ہے اس میں خصب کا واسطہ نہیں ہے۔ دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کا مدار حماد بن سلمہ پر ہے جو آخر عمر میں مختلط ہو گئے تھے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حماد بن سلمہ کے رجال میں سے ہیں لہذا ان کا تفرّد مضر نہیں اور جہاں تک آخر عمر میں مختلط ہونے کا تعلق ہے سو بہت سے حفاظ ثقات کے ساتھ یہ واقعہ پیش آیا لیکن محض اس بات

۱۔ شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۳۴۸ و ۳۴۹) کتاب الزیادات، باب الزکاة فی الابل السائمة ۱۲ مرتب عنی عنہ
۲۔ الخصب بن ناصح الحارثی البصری، صدوق یحفظ، من التاسعة - مات سنة ثمان وقيل سبع وثمانين - سی۔
تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۲۲۳ رقم ۱۲۵) ۱۲ مرتب

۳۔ قال الشيخ البنوری: فان الخصب فيه لين مع انه اخرج له اصحاب السنن - المعارف (ج ۵ ص ۱۷۸) ۱۲ م
۴۔ طحاوی (ج ۲ ص ۳۴۹) کتاب الزیادات، باب الزکوٰۃ فی الابل السائمة ۱۲ م
۵۔ حماد بن سلمہ بن دینار البصری ابوسلمہ، ثقة عابدا ثبت الناس فی ثابت وتغیر حفظہ بآخرہ من کبار الثقات (الطبقة الوسطی من اتباع التابعین) مات سنة سبع وستين (اخرج رواياته "خت" ای البخاری تعلیقاً - "م" ای مسلم - "ع" ای اصحاب السنن الاربعة) تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۱۹۷ رقم ۵۴۲) ۱۲ مرتب عنی عنہ
۶۔ مثلاً دیکھئے تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۱۹ رقم ۷۷) ترجمہ احمد بن عبد الرحمن بن وہب بن مسلم المصری، اور ترجمہ خلف بن خلیفہ بن صاعد الاشجعی (ج ۱ ص ۲۲۵ رقم ۱۳۷) نیز دیکھئے ترجمہ عبد الرزاق بن ہمام بن نافع الحمیری (ج ۱ ص ۵۰۵ رقم ۱۱۸۳) ۱۲ مرتب عنی عنہ

کی بناء پر ان کی روایات کو علی الاطلاق رد نہیں کیا جاسکتا چنانچہ ایسے روایات کی روایات مقبول ہیں تاہم یہ ثابت نہ ہو جائے کہ یہ روایت آخر عمر کی ہے۔

تیسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کو قیس بن سعد اپنی کتاب سے روایت کیا کرتے تھے اور پھر وہ کتاب گم ہو گئی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ قیس بن سعد چونکہ ثقہ راوی ہیں اس لئے ان سے کتاب کا گم ہو جانا اور روایت کو حافظ سے بیان کرنا مضر نہیں۔

مختصر یہ کہ اس پر کئے جانے والے تمام اعتراضات وارد ہیں اور یہ روایت بلاشبہ قابل استدلال ہے۔

طحاوی اور مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ میں حضرت ابن مسعود اور حضرت

عبداللہ بن احمد بن حنبل نقل کرتے ہیں، قال: سمعت ابی یقول: مضاعف کتاب حماد بن سلمہ، فکان یحدثہم عن حفظہ فیہذہ قصۃ: نیز امام احمد عفا اللہ عنہ نقل کرتے ہیں، قال: قال حماد بن سلمہ: استعارنی حجاج الا حول کتاب قیس ذہب الی مکۃ فقال: مضاعف بسنن کبریٰ بیہقی (۴۶ ص ۹۲ و ۹۵) قبیل باب تفسیر اسنان الاہل، کتاب الزکوٰۃ ۱۲ مرتب

عہ قال الحافظ: وہو کتاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم عمرو بن حزم مشہور، قد رواہ مالک والشافعی عنہ، وقد صحح الحدیث بالکتاب المذكور جماعة من الأئمة، لا من حیث الاسناد، بل من حیث الشہوہ۔ فقال الشافعی فی رسالۃ: لم یقبلوا ہذا الحدیث حتی ثبت عندہم انہ کتاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ وقال ابن عبد البر: ہذا کتاب مشہور عند اہل السیر المعروف ما فیہ عند اہل العلم معرفۃ یتفقون بشہرتہا عن الاسناد، لانہ اشہر التواتر فی مجیئہ لتلقی الناس لہ بالقبول والمعرفۃ، قال: ویل علی شہرتہ ما روی ابن وہب عن مالک عن اللیث بن سعد عن کئی بن سعید عن سعید بن المسیب قال: وجہ کتاب عند آل حزم یدکرون انہ کتاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ وقال العقیلی: ہذا حدیث ثابت محفوظ الا انہ نری انہ کتاب غیر سموع عن فوق الزہری۔ وقال یعقوب بن سفیان: لا اعلم فی جمیع الکتاب المنقولہ کتابا اصح من کتاب عمرو بن حزم ہذا، فان انما رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والتابعین یرجعون الیہ ویذعنون رأیہم۔ وقال الحاکم: قد شہد عمر بن عبدالعزیز وامام عصر الزہری ہذا کتاب بالصحة، ثم ساق ذلک بسندہ الیہما۔ کذا فی التلخیص الحبیہ (۴۶ ص ۱۰۷ و ۱۰۸) تحت رقم ۱۳۸۵ کتاب الجراح، باب ما یجب بہ العمام ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

کہ عن خصیف عن ابی عبیدہ و زباید بن ابی مریم عن عبداللہ بن مسعود انہ قال فی ذلک انہ الاہل (باقی حاشیہ برقم ۱۳۸۵)

علیؑ کے آثار مروی ہیں جن میں نصاب کی تفصیل مسلک احناف کے عین مطابق مذکور ہے یہ آثار موقوفہ

بیتہ: زادت علی تسعين ففيها حقتان الى عشرين ومائة فاذا بلغت العشرين ومائة استقبلت الفريضة بالغنم في كل خمس شاة ، فاذا بلغت خمسا وعشرين ففرائض الابل ، فاذا كثرت الابل ففي كل خمسين حقة .

شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۳۴۹) کتاب الزیادات ، باب الزکوٰۃ فی الابل السائمة ۔

اس اثر کا حاصل یہ ہے کہ ایک سو بیس پر دو حق واجب ہوں گے اس کے بعد اضافہ ہونے پر ہر پانچ پر ایک بکری کا اضافہ ہوگا لہذا ایک سو پچیس پر دو حق ایک بکری ، ایک سو تیس پر دو حق دو بکری ، ایک سو پچیس پر دو حق تین بکری اور ایک سو چالیس پر دو حق چار بکریاں واجب ہوں گی ۔ پھر جب ایک سو بیس پر پچیس زاد ہو جائے یعنی عدد ایک سو پچیس تک پہنچ جائے اس وقت اونٹوں کا حساب شروع ہوگا اور دو حق اور ایک بنت مخاض واجب ہوں گے پھر مزید اضافہ ہونے پر خمینات کا حساب شروع ہوگا اور ایک سو پچاس (جو تین خمینات پر مشتمل ہے) پر تین حق واجب ہوں گے اور آئندہ استیناف کامل ہونے کے بعد ہر پچاس پر ایک حق کا اضافہ ہوتا چلا جائیگا ۔

حافظ زبیدی فرماتے ہیں کہ امام سیوطیؒ نے ابن مسعودؓ کی روایت پر تین اعتراض کئے ہیں :

(۱) یہ روایت موقوف ہے ۔

(۲) اس کو روایت کرنے والے دو راوی ابو عبیدہ و زیاد اور ابن مسعود کے درمیان انقطاع ہے ۔

(۳) و خفیف غیر محتج بہ ————— نصب الراية (ج ۲ ص ۳۴۵) باب صدقة السوائم ، فصل فی الابل

اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک روایت کے موقوف ہونے کا تعلق ہے اس کے بارے میں متن میں ذکر

کیا جا چکا ہے کہ غیر درک بالقیاس امور میں روایت موقوفہ مرفوعہ کے حکم میں ہوتی ہے ————— اور اگلے دو اعتراض کا جواب علامہ بنوریؒ نے اس طرح دیا ہے :-

و خفیف وثقة ابن معين والوزرعة وغيرهما - كما في الميزان ، واشتت بعضهم سماع ابي عبدة عن ابيه

(ابن مسعودؓ) وبأن سنة يحتمل ، فلا سناد حسن ان لم يكن صحيحاً ————— معارف السنن (ج ۵ ص ۱۷۹)

نیز ابراہیم نخعیؒ کے اثر سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے ”اذا زادت الابل علی عشرين ومائة ردت الى اول الفرض۔

شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۳۴۹) باب الزکوٰۃ فی الابل السائمة ————— ۱۲ مرتب غفا الشرح

————— حاشیہ صفحہ ہذا —————

سلف سفیان عن ابی اسحاق عن عاصم بن ضمرہ عن علیؑ قال : اذا زادت علی عشرين ومائة يستقبل بها الفريضة۔
اخرجه ابو عبیدہ فی کتاب الاموال ص ۲۶۳ (كذا نقل في " بغية الالمعي في تخریج الزبیدی " ج ۲ ص ۳۴۵)

باب حاشیہ برائے آثار

بھی مرفوعہ کے درجہ میں ہیں کیونکہ یہ مقادیر شرعیہ کا معاملہ ہے جو غیر مدرک بالقیاس ہوتے ہیں اور ایسے امور میں قول صحابی حدیث مرفوعہ کا درجہ رکھتا ہے۔

پھر خاص طور سے حضرت علیؓ کا اثر اس لئے اہمیت رکھتا ہے کہ صحیحین کی روایت کے مطابق ان کے پاس احادیث نبویہ (علیؓ صاحبہ الصلوٰۃ والسلام) کا ایک صحیفہ موجود تھا جو ان کی تلوار کی قرابت (نیام) میں رہتا تھا جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو دوسرے امور کے

وابن ابی شیبہ فی مصنف (ج ۲ ص ۱۲۵، من قال اذا زادت علی عشرين ومائة استقبل بها الفريضة) والبيهقي في سننه الكبرى (ج ۲ ص ۹۲، کتاب الزکوٰۃ، باب ذکر روایۃ عاصم بن ضمرۃ عن علیؓ بخلاف ما مضی الخ) کلہم من طریق ابی اسحاق عن عاصم بن ضمرۃ عن علیؓ۔

یہ اثر بھی غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے حدیث مرفوعہ کے حکم میں ہے۔

امام بیہقیؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ شریک "ابو اسحاق عن عاصم بن ضمرۃ عن علیؓ" کے طریق سے اس کے برخلاف نقل کرتے ہیں "قال اذا زادت الابل علی عشرين ومائة ففی کل خمسين حقة و فی کل العین بنت لبون"۔ بیہقی (ج ۲ ص ۹۳، باب ذکر روایۃ عاصم بن ضمرۃ الخ)۔

شیخ ابن ہمامؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ سفیان شریک کے مقابلہ میں احفظ ہیں، لہذا پہلی روایت راجح ہے، اس کے علاوہ سفیان اور شریک کی روایت میں تعارض بھی نہیں لہذا کوئی اشکال نہیں۔ عدم تعارض کی توجیہ کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۱ ص ۴۹۸، باب صدقۃ السوائم) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

حاشیہ صفحہ ۴۱۴

۱۔ اس صحیفہ سے متعلق تفصیل کیلئے صحیح بخاری جلد اول کے درج ذیل مقامات ملاحظہ فرمائیے :

- (۱) کتاب العلم - باب کتابۃ العلم (ص ۲۱) - (۲) فضائل المدینۃ، باب حرم المدینۃ (ص ۲۵۱ و ۲۵۲) (۳) کتاب الجہاد
- باب نکاح الاسیر (ص ۴۲۸) - (۴) کتاب الجہاد، باب ما ذکر من درع النبی صلی اللہ علیہ وسلم وعصاه الخ (ص ۴۳۸)
- (۵) کتاب الجہاد باب ذمۃ المسلمین وجوارہم واحده یسبحی بہا ادناہم (ص ۴۵۰) - (۶) کتاب الجہاد، باب اثم من عاهد ثم غدر
- ۲۔ کما فی صحیح البخاری "وعلیہ سیف فیہ صحیفۃ معلقۃ" (ج ۲ ص ۱۰۸۴) باب ما یکرہ من التعمق والتنازع والغلو فی الدین البیضاء
- کتاب الاعتقادات - فی الصحیح لمسلم "صحیفۃ معلقۃ فی قراب سیفہ" (ج ۱ ص ۴۴۲) کتاب الحج، باب فضل المدینۃ ودعا النبی

صلی اللہ علیہ وسلم فیہا بالبرکۃ الخ ۱۲ مرتب

۳۔ مثلاً دیت، فدیہ، قصاص، ذمیوں کے حقوق، دلاء و معاہدات کے احکام اور مدینہ کے حرم ہونے کی تفصیلاً۔ ان تمام کے لئے پچھلے حوالے ملاحظہ فرمائیے نیز دیکھئے "کتابت حدیث" (ص ۷۹) ۱۲ مرتب

علاوہ اسنان الابل کے احکام بھی لکھوائے تھے، لہذا ظاہر یہی ہے کہ ان کی بیان کردہ تفصیل اسی صحیفے کے مطابق ہوگی۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ مجمل ہے اور حضرت عمرو بن حزم کی روایت مفصل، لہذا مجمل کو مفصل پر محمول کیا جائے گا جس کی وضاحت یہ ہے کہ ”فی کل خمسين حقة“ حنفیہ کی بیان کردہ تفصیل کے مطابق بھی صادق آتا ہے، البتہ ”فی کل اربعين ابنة لبون“ کا جملہ بظاہر حنفیہ کے خلاف معلوم ہوتا ہے، لیکن اس میں بھی یہ کہا جاسکتا ہے کہ ”فی کل اربعين“ سے مراد چھتیس^{۳۶} سے سیکڑا^{۳۷} تک کے اعداد ہیں اور اہل عرب کے کلام میں اس قسم کا توسع ہوتا ہے کہ سور کو لغو کر کے صرف عقود بول دیتے ہیں اس صورت میں یہ استیناف کامل کا بیان ہوگا اور حنفیہ کے نزدیک استیناف کامل میں چھتیس^{۳۸} سے انچاس^{۳۹} تک بنت لبون واجب پڑتی ہے، اس توجیہ

لے کافی البخاری ”فتشیرا رای فتح الصحیفۃ“ فاذا فیہا اسنان الابل * (ج ۲ ص ۱۰۸۴) کتاب الاعظام، باب ما یکرہ من التعلق والتنازع الخ۔ وفي الصحیح لمسلم ”فیہا اسنان الابل (ج ۱ ص ۴۴۲) کتاب الحج، باب فضل المدنیۃ الخ ۱۲ مرتب ۱۰۲۔ وقال (الحافظ) فی (الفتح) ج ۶ ص ۱۵۰، فیہا (ای فی صحیفۃ علی) بیان المصارف۔ (المعارف ج ۵ ص ۱۸۱) الخ ۱۲ مرتب ۱۰۲۔ مزید ملاحظہ فرمائیے صحیح بخاری میں محمد بن الحنفیہ کی روایت (ج ۱ ص ۴۳۸) کتاب الجہاد، باب ما ذکر من مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ ۱۲ مرتب ۱۰۲۔ اس لئے کہ ایک سو پچاس کے عدد پر جو کہ تین خمینات مشتمل ہے، حنفیہ کے نزدیک تین حقتے واجب ہیں اور استیناف کامل ہونے کے بعد دو سو پر (جو چار خمینات مشتمل ہے) چار حقتے واجب ہوتے ہیں، علیٰ ہذا القیاس ہر اچھے خمین پر حنفیہ کے نزدیک ایک حقتہ بڑھ جاتا ہے۔ معلوم ہوا کہ ”فی کل خمسين حقة“ حنفیہ کے مسلک کے عین مطابق ہے واللہ اعلم ۱۲ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ

۱۳ لیکن اس توجیہ پر یہ الجہن پھر بھی باقی رہتی ہے کہ ”فی کل اربعين ابنة لبون“ ایک سو بیس تک کی زکوٰۃ بیان کرنے کے متعلق بعد آیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا تعلق ایک سو بیس سے ایک سو پچاس تک کے عدد کے ساتھ بھی ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک ایک سو بیس سے ایک سو پچاس تک استیناف ناقص ہوتا ہے جس میں بنت لبون ہی نہیں آتی جس سے معلوم ہوا کہ مذکورہ توجیہ ایک سو پچاس کے بعد دئے استیناف کامل میں تو جاری ہو سکتی ہے لیکن ایک سو بیس سے ایک سو پچاس تک کے استیناف ناقص میں جاری نہیں ہو سکتی جبکہ روایت کا ظاہر اس کو اس کے ایک سو بیس کے بعد کے تمام اعداد کے ساتھ متعلق قرار دے رہا ہے ؟

البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ظاہر نظر میں ”فی کل اربعين ابنة لبون“ کا تعلق ایک سو بیس کے بعد کے تمام اعداد سے ہے لیکن درحقیقت اس کا تعلق ایک سو پچاس کے بعد کے استیناف کامل کے ساتھ ہے، یہاں وجہ یہ کہ اس کو ہم نے مجمل مان کر

۱۲ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۱۳ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۱۴ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۱۵ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۱۶ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۱۷ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۱۸ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۱۹ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۲۰ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۲۱ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۲۲ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۲۳ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۲۴ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۲۵ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۲۶ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۲۷ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۲۸ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۲۹ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۳۰ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۳۱ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۳۲ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۳۳ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۳۴ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۳۵ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۳۶ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۳۷ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۳۸ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۳۹ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۴۰ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۴۱ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۴۲ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۴۳ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۴۴ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۴۵ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۴۶ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۴۷ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۴۸ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۴۹ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۵۰ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۵۱ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۵۲ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۵۳ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۵۴ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۵۵ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۵۶ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۵۷ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۵۸ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۵۹ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۶۰ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۶۱ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۶۲ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۶۳ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۶۴ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۶۵ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۶۶ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۶۷ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۶۸ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۶۹ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۷۰ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۷۱ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۷۲ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۷۳ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۷۴ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۷۵ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۷۶ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۷۷ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۷۸ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۷۹ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۸۰ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۸۱ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۸۲ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۸۳ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۸۴ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۸۵ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۸۶ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۸۷ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۸۸ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۸۹ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۹۰ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۹۱ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۹۲ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۹۳ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۹۴ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۹۵ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۹۶ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۹۷ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۹۸ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۹۹ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ
۱۰۰ مرتب ۱۰۲ عفی عنہ

کے بعد ”فی کل أربعین ابنۃ لبون“ کا جملہ بھی مسلک حنفیہ کے عین مطابق ہو جاتا ہے اور جمع بین الروایات کیلئے ایسا کرنا ضروری ہے۔

اس تاویل پر یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ ابو داؤد کی روایت میں صراحت کے ساتھ شافعیہ کی بیان کردہ تفصیل مذکور ہے، چنانچہ اس میں یہ الفاظ آئے ہیں ”فإذا كانت إحدى وعشرين ومائة ففيها ثلاث بنات لبون حتى تبلغ تسعاً وعشرين ومائة فإذا كانت ثلاثين ومائة ففيها بنتا لبون وحيقة حتى تبلغ تسعاً وثلاثين ومائة الخ“ لہذا ابو داؤد کی روایت ترمذی کی روایت کیلئے مفسر سمجھی جائے گی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تفسیر راوی کا اذراخ ہے جو حجت نہیں۔ واللہ اعلم

۱۔ (ج ۱ ص ۲۲۰) باب فی زکوٰۃ السائمتہ ۱۲

۲۔ قال الشيخ (النووي) وكفى اقول: ان الزيادة درجة من الراوي فانه لو كان هذا متن كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فكيف لم يعين به البخاري والترمذي ولم يروياه تماثلاً به ويؤيد ذلك انه لما رواه الدارقطني في ”سننه“ بهذا التفصيل، فقال في اوله: وهذا كتاب تفسير لا يؤخذ في شيء من الابل الصدقة حتى يبلغ خمس ذود، الا ان ذكر فيه مثل ما في حديث ابي داود من الزيادة، فلا بد ان يقال: انه من اذراخ الراوي ولا حجة في مثله اهـ وراجع لمزيد التفصيل معارف السنن (ج ۵ ص ۱۸۲ و ۱۸۳) ۱۲ مرتب عن

۳۔ قال الشيخ النووي: ثم بعد هذا البحث والفحص ان كلامنا من الصورتين (الاولى: الاستيناف الالاول بعد المائة والعشرين كما هو مذهب ابي حنيفة واصحابه والثوري وكافة العراقيين۔ والثانية عدم الاستيناف كما هو مذهب الائمة الثلاثة) تتأدى بها الفرضية وكل ترتيب سائغ (جائز) والمرمخیر بينهما كما اختاره الحافظ ابن جرير الطبري حيث قال، وتخيّر بين الاستيناف وعدمه لورود الاخبار بينهما وذكر الخطابي في ”المعالم“ والنووي في ”شرح المذهب“ والبدر العيني في ”العمدة“ والابی بكر الرازي في ”احكام القرآن“ وللغزالي في ”اللبين“ كلام متين في ترجيح ما اختاره ابو حنيفة رحمه الله تعالى۔ فراجعهما۔ فمن شاء اخذ بما قال العراقيون ومن شاء اخذ بما اختاره المجازيون فقطع القول بان كلام الترتيبين ثابت من عهد النبوة، وجرى بكل التعامل في عهد الخلفاء الاربعة، وتعامل السلف فيما بعد، فلا مسأغ لا يكاد احد من القولين۔ فمن العجيب قول سحر العلوم في ”رسائل الاركان“ (ص ۱۱)، ان الاشبه هو قول الشافعي واحمد، وان حجتهم اقوى من حجة الحنفية الخ۔ قال الشيخ: ان ما ذهب اليه ابو حنيفة لاشك انه متوارث من عهد الخلفاء ايضا، وای توارث يكون اقوى من شيء جرى به تعامل على رضى الله عنه في عهد خلافة وتعامل عبد الله بن مسعود به۔

معارف السنن (ج ۵ ص ۱۸۲ و ۱۸۳) ۱۲ مرتب عن

لے ولا یجمع بین متفرق ، ولا یفرق بین مجتمع مخافة الصدقة ” اس جملے کی تشریح میں ائمہ ثلاثہ اور حنفیہ کے درمیان اختلاف ہے ۔ اس اختلاف کو صحیح طور پر سمجھنے کے لئے قدرے تفصیل کی ضرورت ہے ۔

لے اس بارے میں اختلاف ہے کہ یہ نہی ساعی یعنی عامل کے حق میں ہے ؛ یا مالک کے حق میں ؛ یا دونوں کے حق میں ؟ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ نہی ساعی کھیلے ہے کما حکاہ الراؤدی فی کتاب الاموال ۔ نقلہ العینی (ج ۹ ص ۹) باب لایجمع بین متفرق الخ (اور خطاب امام شافعیؒ سے نقل کرتے ہیں کہ اس نہی کا تعلق ساعی اور مالک دونوں سے ہے — عینی (ج ۹ ص ۹) اور مرقاۃ شرح مشکوٰۃ (ج ۴ ص ۱۴۵ ، باب ما یجب فیہ الزکوٰۃ) میں امام شافعیؒ کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ یہ نہی مالک کیلئے ہے ۔ اس طرح امام شافعیؒ کی تین روایتیں ہو جاتی ہیں ۔ بہر حال ان کی اصل روایت یہی ہے کہ نہی کا تعلق ساعی سے ہے) ۔ امام مالکؒ کے نزدیک نہی کا تعلق مالک سے ہے (کما فی المعارف ج ۵ ص ۱۸۴) امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا تعلق ساعی سے ہے (کما نقل فی عارضة الاحوذی ج ۲ ص ۱۱۰) ولینظر من کتب الحنفیۃ ان النہی لہما جمیعاً (المعارف ج ۵ ص ۱۸۵) ۔

بہر حال حدیث کے خطاب کو اگر مالک سے متعلق قرار دیا جائے تو ” جمع “ اور ” تفریق “ کی کیا صورتیں ہونگی اس کی دو مثالیں آگے متن میں آرہی ہیں ۔ اور اگر اس خطاب کو ساعی سے متعلق قرار دیا جائے تو ” جمع بین متفرق “ کی صورت یہ ہوگی کہ دو آدمیوں میں سے ہر ایک کے پاس بیس بیس بکریاں ہوں ایسی صورت میں ان میں سے کسی پر بھی زکوٰۃ واجب نہیں مگر ساعی ایسا کرتا ہے کہ ان دونوں کی بکریوں کو جو کہ متفرق تھیں یکجا شمار کر کے چالیس کے مجموعہ پر ایک بکری وصول کر لیتا ہے اس کو رد کا جارہا ہے کہ ایسا نہ کرے ۔

اور تفریق بین مجتمع کی صورت ہوگی کہ مثلاً ایک شخص کے پاس ایک سو بیس بکریاں ہوں جن کے مجموعہ پر صرف ایک بکری واجب ہوتی ہے مگر ساعی ان کو چالیس چالیس کے تین حصوں میں تقسیم کر کے اس سے تین بکریاں وصول کرتا ہے ایسا کرنا ساعی کے لئے جائز نہیں ہے ۔ واللہ اعلم ۔ وراجع للتفصیل عمدة القاری (ج ۹ ص ۹ و ۱۰) باب لایجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

لے قولہ : ” مخافة الصدقة “ یہ نہی کی علت ہے ، پچھلے حاشیہ میں کی گئی تشریح کی روشنی میں اس کا تعلق ساعی کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے اور مالک کے ساتھ بھی ، پہلی صورت میں تقدیری عبارت یہ نیکلے گی ” مخافة قلة الصدقة “ یا ” مخافة ان لا تجب الصدقة “ یعنی ساعی کو قلت صدقہ کے خوف سے یا عدم وجوب صدقہ کے خوف سے متفرق مال کو جمع نہ کرنا چاہئے اور مجتمع مال کو متفرق نہ کرنا چاہئے ۔ اور دوسری صورت میں تقدیری عبارت اس طرح ہوگی (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

ائمۃ ثلاثہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی مال دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو تو زکوٰۃ ہر شخص کے الگ الگ حصے پر نہیں، بلکہ مجموعے پر واجب ہوتی ہے۔ مثلاً اگر اثنی بکریاں دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہیں تو زکوٰۃ اثنی بکریوں پر واجب ہوگی، یعنی یہ سمجھا جائے گا کہ یہ اثنی بکریاں ایک ہی شخص کی ملکیت ہیں، اور چونکہ اثنی بکریوں پر نصاب نہیں بدلتا، بلکہ وہی ایک بکری واجب رہتی ہے جو چالیس پر واجب تھی، اس لئے صرف ایک بکری زکوٰۃ میں دینی ہوگی، حالانکہ اگر دونوں کے حصوں کا الگ الگ اعتبار کیا جائے تو ہر شخص کے حصے میں چالیس بکریاں آتی ہیں۔ اس صورت میں ہر شخص پر ایک ایک بکری واجب ہونی چاہئے، لیکن دونوں کے اشتراک کی وجہ سے ہر شخص سے ایک ایک بکری وصول کرنے کے بجائے مجموعے سے صرف ایک بکری وصول کر لی جائے گی، اور اس سے دونوں کا فریضہ ساقط ہو جائے گا۔

پھر ائمۃ ثلاثہ کے نزدیک اس اشتراک کی بھی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ دونوں شخص مال کی ملکیت میں شریک ہوں، اور مال دونوں کے درمیان مشاع ہو، اس کو ”خلطۃ الشیوع“ کہا جاتا ہے۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں اشخاص ملکیت میں تو باہم شریک نہ ہوں، بلکہ دونوں کی ملکیتیں جدا جدا ہوں، لیکن دونوں کا باڑا ایک ہو اور ان کی کم از کم چار چیزیں مشترک ہوں، چرواہا، چراگاہ، دودھ دوہنے والا اور بیانیہ والے (راعی، مرغی، غالب اور محل) اس صورت کو ”خلطۃ الجوار“ کہتے ہیں۔ ائمۃ ثلاثہ کے نزدیک ”خلطۃ الجوار“ کا بھی اسی طرح اعتبار ہے جس طرح

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) ”مخافۃ کثرۃ الصدقۃ“ یا ”مخافۃ وجوب الصدقۃ“ یعنی مالک کو کثرت صدقہ کے ڈر سے یا وجوب صدقہ کے ڈر سے جمع بین المتفرق اور تفریق بین المجمع نہ کرنی چاہئے۔ دیکھئے الکوکب الدرۃ (ج ۱ ص ۲۳۳) اس سے متعلق کچھ تفصیل آگے متن میں آئے گی ۱۲ از مرتب عفا اللہ عنہ

حاشیہ صفحہ ۴۱۸

۱۔ الخلطۃ بالضم الشریکۃ وبالکسر العشرۃ کما فی لسان العرب، وایصح بہنا بالضم دون الکسر۔ المعارف (ج ۵ ص ۵۵) واضح رہے کہ ”خلطۃ الشیوع“ کو ”خلطۃ الاشتراک“ اور ”خلطۃ الاعیان“ بھی کہا جاتا ہے ۱۲ مرتب ۱۳ ”خلطۃ الجوار“ کو ”خلطۃ الاوصاف“ بھی کہتے ہیں۔ پھر امام احمدؒ کے نزدیک ”خلطۃ الجوار“ کے اعتبار کے لئے چھ اوصاف میں اشتراک ضروری ہے :

۱) المرعى یعنی چراگاہ، وقیل طریقہا الی المرعى، وقیل الموضع الذی تجتمع فیہ لتستريح

”خلطۃ الشیوع“ کا، چنانچہ ”خلطۃ الجوار“ کی صورت میں بھی زکوٰۃ دونوں اشخاص کے مجموعی مال پر واجب ہونگی۔

دوسری طرف یہ بات ذہن میں رکھئے کہ مجموعے پر زکوٰۃ واجب ہونے کی صورت میں بعض مرتبہ مقدار واجب انفرادی وجوب کے مقابلے میں کم ہو جاتی ہے، اور بعض مرتبہ زیادہ ہو جاتی ہے، اب ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ حدیث کے مذکورہ بالا جملے کا مطلب یہ ہے کہ ”زکوٰۃ زیادہ واجب ہونے کے خوف سے نہ دو آدمی مال کے اندر خلطۃ الشیوع یا خلطۃ الجوار پیدا کر کے اسے اکٹھا کریں، اور نہ اسے علیحدہ کریں، بلکہ جس حالت پر ہے اسی حالت پر رہنے دیں“

(۲) المراح (موسیوں کے رہنے کی جگہ، بارہ) (۳) المحلب (الانار الذی یحلب فیہ اللبن۔ ولا یشرط خلط اللبن، وقال ابواسحاق المروزی یشرط فیحلب احدہما فوق اللبن الآخر، قال صاحب البیان: ہواصح الوجہ الثلاثہ وفی وجہ یشرط ان یحلبا معاً و یخلط اللبن ثم یقسمانہ) (۴) المشرّب (کالبر والنہر والحوض والعین، او کانت المیاء مختلفہ بحیث لا تختص غنم احدہما بشئ) (۵) النعل (الذکر من الحيوان) (۶) الراعی۔
ومثله مذهب مالک مع اختلاف بعض اصحابہ فی مراعاة بعضہا او جمیعہا حتی قال بعض اصحابہ باشتراط الراعی والمرعی فقط۔

امام شافعی وغیرہ نے خلطۃ الجوار کی تاثیر کیلئے نو شرطیں مقرر کی ہیں ”الاستیاد فی المرعی“ (اگر یہ لفظ مرعی بالالف المقصورہ ہو تو اس کے معنی چراگاہ کے ہوں گے ایسی صورت میں اگلی شرط مسرح سے غالباً طریق الی المرعی“ مراد ہوگا۔ اور اگر یہ لفظ ”مرعی“ بروزن ”مرعی“ ہو تو اس کے معنی گھاس اور چارہ کے ہوں گے۔ واللہ اعلم۔ مرتب) والمشرّح والمآج والنعل والراعی والمشرّب والمحلب والمآلب والکلب۔
علامہ نوویؒ نے مشرح المہذب میں ایک شرط اور بیان کی ہے یعنی ”نیۃ الخلطۃ“ اس طرح یہ کل دس شرائط ہو جاتی ہیں جن کو علامہ نوویؒ نے دو شعروں میں جمع کر دیا ہے:

مرأح ومرعی ثم راع ومحلب ۛ وکلب وفحل ثم حوض وحالب
فہذی ثمان قیل تسع لمسرح ۛ وقصد لخلط زید فیہا فیحسب

ثم ہذہ شروط مخفّصۃ بخلطۃ الجوار ولتأثیر نفس الشریکۃ فی ایجاب الزکوٰۃ ثلاثہ شروط اخری ”کون الشریکین من اہل الزکوٰۃ، وکون المال المشترك نصاباً، ومتفقاً حول کامل علیہما۔

یہ تمام تفصیل عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۱۱) باب ماکان من خلیطین فانہما یراجعان بینہما بالسویۃ (اور معارف السنن

مثلاً اگر دو آدمیوں کی چالیس چالیس بکریاں ہوں تو الگ الگ ہونے کی صورت میں ہر شخص پر ایک بکری واجب ہوگی، اور مشترک ہونے کی صورت میں مجموعے (یعنی اتنی) پر صرف ایک واجب ہوگی۔ اب اگر دو آدمی جن کے درمیان نہ خلطۃ الشیوع ہے نہ خلطۃ الجوار، زکوٰۃ کم کرنے کی نیت سے آپس میں شرکت پیدا کر لیں تو یہ ناجائز ہے، اور اسی کے بارے میں آپ کا ارشاد ہے کہ لَا يُجْمَعُ بَيْنَ مُتَفَرِّقٍ۔

اس کے برعکس اگر دو آدمیوں کے پاس دو سو دو بکریاں مشترک ہوں تو ان کے مجموعے پر تین بکریاں واجب ہوتی ہیں، اب اگر یہ شرکت کو ختم کر کے آدھی آدھی تقسیم کر لیں تو ہر ایک کے پاس ایک سو ایک بکریاں ہوں گی، اور ہر شخص کے ذمے صرف ایک ایک بکری واجب ہوگی، لہذا اگر اس غرض کے لئے جانوروں کو تقسیم کیا جائے کہ زکوٰۃ کم آئے گی تو یہ ناجائز ہے، اور اس کے بارے میں آپ کا ارشاد ہے: وَلَا يُفَرَّقُ بَيْنَ مُجْمَعٍ۔

یہ ساری تفصیل ائمہ ثلاثہ کے مسلک کے مطابق ہے۔ ائمہ ثلاثہ کا استدلال حدیث بابی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر خلطۃ الشیوع یا خلطۃ الجوار زکوٰۃ کی مقدار واجب میں موثر نہ ہوتے تو جمع و تفریق سے منع نہ کیا جاتا۔

اس کے برعکس حنفیہ کے نزدیک نہ خلطۃ الشیوع کا اعتبار ہے، اور نہ خلطۃ الجوار کا، بلکہ ہر صورت میں زکوٰۃ ہر شخص کے اپنے حصے پر واجب ہوگی، مجموعے پر نہیں۔ چنانچہ اگر اتنی بکریاں دو افراد کے درمیان نصف نصف مشترک ہوں (خواہ بلکا و شیوعاً، خواہ جواراً)، تو ہر شخص پر ایک ایک بکری الگ واجب ہوگی۔ حنفیہ کا استدلال ابو داؤد میں حضرت علی بن معاویہ کی مرفوع حدیث سے ہے جس کے الفاظ یہ ہیں کہ: "وَفِي الْغَنَمِ فِي كُلِّ أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةً، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ إِلَّا تِسْعٌ وَثَلَاثُونَ فَلَيْسَ عَلَيْكَ فِيهَا شَيْءٌ"۔ نیز ابو داؤد کے مذکورہ باب میں حضرت صدیق اکبر کا وہ مکتوب مروی ہے جو انہوں نے حضرت انس کو مصدق بناتے وقت دیا تھا، اس میں الفاظ یہ ہیں کہ "فَإِنْ لَمْ تَبْلُغْ سَائِمَةَ الرَّجُلِ أَرْبَعِينَ، فَلَيْسَ فِيهَا شَيْءٌ"۔ ان دونوں احادیث میں اثنالیس بکریوں

۱۔ (ج ۱ ص ۲۲۰ و ۲۲۱) باب فی زکوٰۃ السائمتۃ ۱۲

۲۔ ابو داؤد (ج ۱ ص ۲۱۸ و ۲۱۹) باب فی زکوٰۃ السائمتۃ ۱۳

۳۔ ابو داؤد (ج ۱ ص ۲۱۹) ۱۲

پر زکوٰۃ کی مطلقاً نفی کی گئی ہے، خواہ حالت اشتراک کی ہو یا افراد کی۔ اب اگر دو آدمیوں کے درمیان
 انحصار بکریاں مشترک ہوں تو امام شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک مجموع پر ایک بکری واجب ہو جائیگی،
 حالانکہ کوئی شخص انتالیس^{۲۹} سے زائد کا مالک نہیں، اور اس سے حدیث مذکور کے اطلاق کی
 نفی ہوگی۔

جہاں تک حدیث باب کے زیر بحث جملے ”لا یجمع بین متفرق الھ“ کا تعلق ہے
 حنفیہ کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ ”کوئی شخص زکوٰۃ کم کرنے کی غرض سے نہ متفرق اموال
 کو جمع کرے، اور نہ اکٹھے اموال کو متفرق کرے، اس لئے کہ ایسا کرنے سے زکوٰۃ کی مقدار واجب
 پر کوئی فرق نہ پڑے گا، بلکہ زکوٰۃ ہر شخص کے اپنے حصے پر واجب ہوگی“ گویا حنفیہ کے نزدیک
 تقدیر عبارت یوں ہے: ”لا یجمع بین متفرق، ولا یفرق بین مجتمع مخافة
 الصدقة، فإت ذلك لا یؤثر فی تغیر الزکوٰۃ“

تنبیہ :- یہاں یہ واضح رہے کہ اس حدیث کے تحت ”معارف السنن“ میں
 جو بحث آئی ہے اس سے بظاہر یوں محسوس ہوتا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک خلطۃ الشیوع معتبر ہے،
 خلطۃ الجوار معتبر نہیں، گویا ائمہ ثلاثہ سے حنفیہ کا اختلاف صرف خلطۃ الجوار میں ہے، خلطۃ الشیوع میں
 نہیں۔ لیکن یہ بات درست نہیں، واقعہ یہ ہے کہ یہ مسلک حضرت عطارؒ اور حضرت طائوسؒ کا ہے۔
 کما نقلہ الخطابی فی معالم السنن۔ حنفیہ کے نزدیک نہ خلطۃ الشیوع کا اعتبار ہے۔ اور
 نہ خلطۃ الجوار کا۔ اس کی تصریح حنفیہ کی تمام کتب فقہ، مثلاً شامی اور بدائع الصنائع میں موجود
 ہے کہ اگر اسی بکریاں دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہوں تو ہر شخص پر ایک ایک بکری واجب ہوگی،
 مجموع پر ایک بکری نہ ہوگی۔ یہ اس بات کی صریح دلیل ہے کہ حنفیہ کے نزدیک خلطۃ الشیوع بھی
 معتبر نہیں۔ چنانچہ حضرت مولانا بنوریؒ صاحب قدس سرہ نے بھی اس بحث کے آخر میں
 ”بحث و تنبیہ“ کے زیر عنوان خود اپنی سابقہ بحث کے برعکاس یہ تحریر فرما دیا ہے کہ حنفیہ کی کتابوں

۱۔ (ج ۵ ص ۱۸۳ تا ۱۸۹) ۱۲ م

۲۔ المطوع عندنا فی ذیل ”المختصر“ للمذری (ج ۲ ص ۱۸۵) باب فی زکوٰۃ السائمة ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۲ ص ۳۰۳) باب زکوٰۃ المال ۱۲ م

۴۔ (ج ۲ ص ۲۹) فصل و انصاب الغنم فلیس فی اقل من الغنم زکوٰۃ ۱۲ م ۵۔ معارف السنن (ج ۵ ص ۱۹۲) ۱۲ م

کی تحقیق کے بعد یہی نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ حنفیہ کے مسلک میں خلطۃ الشیوع اور خلطۃ الجوار دونوں کا اعتبار نہیں۔ لیکن چونکہ یہ تنبیہ بحث کے بالکل آخر میں ہے، اور شروع کی ساری بحث پہلے مفروضے پر مبنی ہے اس لئے اس سے غلط فہمی ہو جاتی ہے۔ اس موقع پر ”معارف السنن“ کا مطالعہ کرتے وقت یہ بات ذہن میں رہنی چاہئے۔

”وَمَا كَانَ مِنْ خَلِيطَيْنِ فَإِنَّهُمَا يَتَرَا جَعَانِ بِالسَّوِيَّةِ“ اس جملے کی تشریح میں بھی ائمہ ثلاثہ اور حنفیہ کے اقوال مختلف ہیں۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چونکہ خلطۃ الشیوع اور خلطۃ الجوار معتبر ہے، اس لئے اُن کے نزدیک اس کی تشریح یہ ہے کہ مثلاً خلطۃ الجوار کی صورت میں جب وادیوں کی متمیز المملک اسی بکریوں سے مُصَدِّق نے ایک بکری وصول کر لی تو ظاہر ہے کہ وہ بکری دونوں میں سے کسی ایک شخص کی ہوگی۔ اب وہ شخص جس کی بکری مُصَدِّق نے لے لی ہے، ادھی بکری کی قیمت دوسرے شخص سے وصول کر لے گا۔

اور خلطۃ الشیوع کی صورت میں اُن کے نزدیک ”تراجع“ کی صورت یہ ہے کہ مثلاً وادیوں کے درمیان پندرہ اونٹ نصف نصف مشاعاً مشترک تھے، اور مُصَدِّق نے ان کے مجموعے سے تین بکریاں وصول کر لیں، اور یہ تینوں بکریاں کسی ایک شخص کی ملکیت سے وصول کر لی گئیں تو اب یہ شخص اپنے دوسرے شریک سے ڈیڑھ بکری کی قیمت وصول کر لے گا۔

حنفیہ کے نزدیک خلطۃ الجوار کی صورت میں تو ”تراجع“ کا کوئی سوال نہیں، اس لئے کہ دونوں کی املاک متمیز ہیں، اور ہر شخص کی ملک سے الگ زکوٰۃ وصول ہوگی۔ اور خلطۃ الشیوع کی صورت میں دونوں کے حصے مساوی ہیں تو تراجع صرف اس صورت میں ہو سکتا ہے جب زکوٰۃ کسی ایک شخص کی متمیز ملک سے وصول کر لی گئی ہو، ورنہ نہیں۔ مثلاً وادیوں کے درمیان پندرہ اونٹ مشاعاً مشترک ہوں تو حنفیہ کے نزدیک ہر شخص پر ایک بکری واجب ہوگی، (کیونکہ ہر شخص کا حصہ ۱۷ اونٹ ہے جس پر ایک بکری واجب ہوتی ہے)، اب اگر یہ دونوں بکریاں کسی ایک ہی شخص کی ملکیت سے وصول کر لی گئیں تو وہ شخص اپنے دوسرے شریک سے ایک بکری یا اس کی قیمت وصول کر لے گا، اور اگر یہ بکریاں بھی نصف نصف مشترک تھیں تو تراجع کا کوئی سوال نہیں۔

یہاں تک ”تراجع“ کی صورتیں بالکل واضح ہیں۔ لیکن خلطۃ الشیوع کی صورت میں جب شریکوں

کے حصے متفاوت ہوں تو حنفیہ کے نزدیک "تراجیح" کی صورتیں قدرے دقیق ہیں، حنفیہ کے نزدیک اگرچہ اس صورت میں زکوٰۃ کا وجوب تو مجموعہ پر نہیں ہوتا، بلکہ ہر شخص پر اپنے حصے کے حساب سے ہوتا ہے، لیکن مصدق کو شرعاً یہ اختیار ہے کہ وہ دونوں شریکوں کو تقسیم پر مجبور کرنے کے بجائے وصول بائی مشترک مال سے کر لے۔ علامہ کاسانی نے بدائع الصنائع میں اس کی وضاحت یوں فرمائی ہے کہ اگر اسی بکریاں دو آدمیوں کے درمیان اثلاًثاً مشاع ہوں، یعنی مجموعے کے دوثلث (۲/۳) زید کے ہوں، اور ایک ثلث (۱/۳) عمرو کا ہو، تو زید پر زکوٰۃ میں ایک بکری واجب ہے (کیونکہ اس کا حصہ چالیس بکریوں سے زائد ہے) اور عمرو پر کچھ واجب نہیں (کیونکہ اس کا حصہ کل ۲۶ ۲/۳ بکریوں کے برابر اور نصاب سے کم ہے) اس کا اصل تقاضا تو یہ تھا کہ مصدق صرف زید سے اس کی تنہا مملوک بکری وصول کرے، لیکن اگر زید کے پاس کوئی غیر مشترک بکری نہیں ہے تو شرعاً مصدق کے لئے جائز ہے کہ وہ ان مشترک بکریوں ہی میں سے ایک بکری لے جائے۔ اب اگر مصدق ان اسی بکریوں میں سے ایک بکری لے گیا تو عمرو کو حق ہوگا کہ وہ زید سے ایک ثلث بکری کی قیمت وصول کر لے۔ کیونکہ جو بکری مصدق لے گیا، مشاع ہونے کی وجہ سے اس کا ایک ثلث عمرو کی ملکیت تھا، اور عمرو پر زکوٰۃ واجب نہ تھی، لہذا اس کی ایک تہائی بکری زید کی زکوٰۃ کے حساب میں چلی گئی، جسے وہ زید سے وصول کرنے کا حق دار ہے۔

اسی طرح اگر زید اور عمرو کے درمیان ایک سو بیس بکریاں اثلاًثاً مشاع ہوں، یعنی مجموعے کے دوثلث زید کے ہوں، اور ایک ثلث عمرو کا، تو حنفیہ کے نزدیک دونوں پر ایک ایک بکری واجب رکھوئے زید کا حصہ اسی کے برابر ہے، اور عمرو کا حصہ چالیس کے برابر، اور چالیس پر بھی ایک بکری واجب ہوتی ہے اور اسی پر بھی) اس کا اصل تقاضا تو یہ تھا کہ مصدق زید اور عمرو دونوں سے ایک ایک ایسی بکری وصول کرے جس میں شرکت نہ ہو، لیکن اگر ان کے پاس غیر مشترک بکریاں نہیں ہیں تو مصدق کو شرعاً یہ اختیار ہے کہ وہ مشترک بکریوں ہی میں سے دونوں کی زکوٰۃ وصول کر لے۔ چنانچہ اگر مصدق ان مشترک بکریوں میں سے دو بکریاں لے گیا، تو اب زید کو یہ حق ہے کہ وہ عمرو سے ایک تہائی بکری کی قیمت وصول کر لے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مشاع ہونے کی وجہ سے ہر ہر بکری ان دونوں کے درمیان اثلاًثاً مشترک تھی، چنانچہ جو دو بکریاں زکوٰۃ میں گئیں، ان میں سے بھی ہر بکری کا دو تہائی زید کا اور ایک تہائی عمرو کا تھا۔ اس طرح زید کی ملکیت میں سے چار تہائی بکریاں چلی گئیں، جبکہ

اس پر صرف تین تہائی (یعنی ایک مکمل) کرے واجب تھی، اور عمرہ کی ملکیت سے صرف دو تہائی بکری گنتی، جبکہ اس پر بھی تین تہائی (یعنی ایک مکمل) بکری واجب تھی۔ لہذا عمرہ ایک تہائی بکری کی قیمت زید کو ادا کرے گا۔

خلطہ اشیوع کی صورت میں "تراجع" کی شکلیں صرف حنفیہ ہی کے مسلک پر درست ہو سکتی ہیں، لیکن جو حضرات خلطہ اشیوع کی صورت میں مجموعہ پر زکوٰۃ واجب قرار دیتے ہیں، ان کے مسلک پر ان شکلوں میں کوئی "تراجع" نہیں ہوگا، کیونکہ ان کے نزدیک شرکاء کے انفرادی وجوب کا کوئی اعتبار ہی نہیں ہے۔
 فافهم فان هذا المقام من مزال الافهام، واللہ سبحانہ اعلم

کمپنی پر زکوٰۃ کا مسئلہ

مذکورہ بالا تفصیل سے ہمارے زمانے کی مشترک سرمایے کی کمپنیوں کا حکم بھی معلوم ہو سکتا ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ ہمارے زمانے میں "شرکت" کی ایک نئی قسم رائج ہے جسے "کمپنی" کہتے ہیں۔ پہلے "شرکت" محدود سرمایے پر صرف چند افراد کے درمیان ہوتی تھی، جو آپس میں ایک دوسرے کو جانتے تھے۔ لیکن اب کمپنیوں کا جو نظام رائج ہوا ہے، اس میں ہوتا ہے کہ چند افراد یہ اعلان کرتے ہیں کہ ہم فلاں کاروبار شروع کرنا چاہتے ہیں، اس میں اتنے سرمایے کی ضرورت ہوگی، جو شخص چاہے اس کاروبار میں ہمارے ساتھ حصہ لے کر شامل ہو جائے۔ اس غرض کے لئے وہ ایک حصہ کی رقم بھی متعین کر دیتے ہیں، مثلاً کاروبار میں کل سرمایہ دس لاکھ روپے درکار ہے تو وہ کہتے ہیں کہ تین سو روپے کا ایک حصہ ہوگا، اور کل دس ہزار حصے ہوں گے۔ اب جو شخص جتنے حصص چاہے لے لے، جتنا بچہ بہت سے لوگ پیسے دے کر یہ حصے لے لیتے ہیں (ان حصوں کو عربی میں "أسْهُم" اور انگریزی میں "شیرز" کہتے ہیں) اور کاروبار کا منافع ان حصص کے مالکان میں بقدر حصص تقسیم ہوتا ہے۔

۱۔ مثلاً اگر دو بیویوں کی قیمت تیس تیس روپے کے حساب سے ساڑھ روپے ہو تو ان ساڑھ میں سے چالیس زید کے حصے کے ہوں گے اور بیس عمرہ کے، پھر چونکہ عمرہ کی جانب سے پوری ایک بکری زکوٰۃ میں ادا کی گئی جس کی قیمت تیس روپے تھی تو گویا اس کی جانب سے زکوٰۃ میں تیس روپے ادا کئے گئے جن میں سے صرف بیس اس کی ملکیت تھے اور دس زید کی۔ لہذا زید اب یہ دس روپے عمرہ سے وصول کرے گا۔ ۱۲ مرتب

اسی طرح ایک کمپنی میں سینکڑوں افراد شریک ہوتے ہیں، جو بسا اوقات ایک دوسرے کو جانتے بھی نہیں ہیں۔ پھر چونکہ کمپنی کے مشترک امور کی انجام دہی کے لئے ان سب افراد کا جمع ہونا تقریباً ناممکن ہے، اس لئے عملی سہولت کی غرض سے آج کل کے قانون میں کمپنی کو ”شخص قانونی“ کہا جاتا ہے، یعنی یہ کمپنی قانونی اعتبار سے ایک فرد کے حکم میں ہوتی ہے، اور اس پر وہ تمام احکام عائد ہوتے ہیں جو ایک فرد پر ہوتے۔

پھر کمپنی کے یہ حصص بازار میں فروخت بھی ہوتے ہیں اور کاروبار کے نفع بخش ہونے کے اعتبار سے ان حصص کی بازاری قیمتیں گھٹتی بڑھتی بھی رہتی ہیں بعض اوقات سو روپے کا حصہ ڈیڑھ سو میں فروخت ہوتا ہے، اور بعض اوقات اس کی قیمت کل اسی روپے رہ جاتی ہے۔

شرکت کی اس نئی قسم سے متعلق فقہی طور پر کئی سوالات پیدا ہوتے ہیں :

ایک یہ کہ شریعت میں ”شخص قانونی“ معتبر ہے یا نہیں ؟

دوسرے یہ کہ اس کمپنی پر بحیثیت کمپنی زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں ؟

تیسرے یہ کہ کمپنی کے حصہ داروں پر انفرادی طور سے زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں ؟

چوتھے یہ کہ اگر انفرادی حصص پر زکوٰۃ واجب ہے تو حصے کی پوری قیمت پر زکوٰۃ واجب ہوگی

یا اس کے صرف اتنے حصے پر جو اموال قابل زکوٰۃ کے مقابل ہے ؟

پانچویں یہ کہ اگر انفرادی حصص کی قیمت پر زکوٰۃ واجب ہے تو زکوٰۃ میں حصے کی اصل قیمت معتبر

ہوگی یا اس وقت کی بازاری قیمت ؟

ان سوالات کے جواب میں یہاں صرف اتنا خلاصہ سمجھ لیجئے کہ حنفیہ کے نزدیک چونکہ

خلطۃ الشیوع معتبر نہیں ہے، اس لئے ان کے یہاں شرکت میں ”شخص قانونی“ کا کوئی اعتبار

نہیں ہے، اگرچہ وقف زمین کی زرعی پیداوار پر حنفیہ کے نزدیک جو عشر واجب ہے، اس کو زکوٰۃ

کے معاملے میں ”شخص قانونی“ کی ایک مثال کہا جاسکتا ہے، لیکن مشترک مال پر ”شخص قانونی“

کی حیثیت سے زکوٰۃ کا وجوب حنفیہ کے نزدیک نہیں ہوتا، اس لئے کمپنی پر بحیثیت کمپنی ان کے اصول

پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔ البتہ حصہ داروں میں سے جو لوگ صاحب نصاب ہوں گے صرف

ان کے انفرادی حصص پر زکوٰۃ واجب ہوگی، غیر صاحب نصاب حصہ داروں کے حصص پر زکوٰۃ نہ ہوگی

پھر چونکہ ”کمپنی“ کا شیردر اصل پورے کاروبار کے مشاع حصے سے عبارت ہے اس لئے

اس شیر میں کچھ حصہ کاروبار کی عمارت، مشینری اور ان غیر نامی اثاثوں کا بھی ہے جن پر زکوٰۃ واجب

نہیں ہوتی، اور کچھ حصہ نقد رقم، مال تجارت، خام مال اور دوسرے نامی اثاثوں کا بھی ہے جو قابل زکوٰۃ ہیں، اس لئے اصولی طور پر ایک حصے کی پوری قیمت پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے، بلکہ اس شیئر کے بھی صرف اس حصے پر زکوٰۃ ہے جو نامی اثاثوں کے مقابل ہو، لہذا اصلاً ہر حصہ دار کو یہ حق ہے کہ وہ یہ معلوم کرے کہ کاروبار کا کتنا حصہ غیر نامی اثاثوں پر اور کتنا نامی اثاثوں پر مشتمل ہے؟ اور اسی تناسب سے اپنے شیئر کے صرف اتنے حصے کی زکوٰۃ ادا کرے جو نامی اثاثوں کے مقابل ہو، مثلاً کسی کاروبار کے نامی اثاثے پورے کاروبار کا ۷۵ فیصد ہیں، اور حصہ سوریے کا ہے، تو ہر حصے کے صرف پچتر روپے پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ لیکن چونکہ ہر حصہ دار کو اس بات کا معلوم کرنا اور اس کا حساب لگانا مشکل ہے، اس لئے احتیاط اسی میں ہے کہ پورے حصے کی قیمت کی زکوٰۃ ادا کر دے۔

اب صرف یہ سوال رہ جاتا ہے کہ حصے کی اصل قیمت معتبر ہوگی، یا بازاری قیمت؟ سو چونکہ حصص کی قیمتوں میں اتار چڑھاؤ کاروبار کی مجموعی قیمت کے اعتبار سے ہوتا ہے، یعنی کاروبار میں نفع زیادہ ہوتا ہے تو حصص کی قیمت بڑھ جاتی ہے، نقصان ہوتا ہے تو گھٹ جاتی ہے، اس لئے ہر حصے کی وہ قیمت معتبر ہوگی جو وجوب زکوٰۃ کے دن بازار میں طے ہوئی ہو۔ اور اسی پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ مثلاً اگر سوریے کا حصہ بازار میں ایک سو بیس روپے کا ہے تو حصہ ایک سو بیس روپے ہی کا سمجھا جائے گا، اور اسی پر زکوٰۃ واجب ہوگی، اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی شخص نے سبانا تجارت شرفاء میں ایک ہزار روپے میں خریدا ہو، اور سال کے ختم ہونے تک اس کی قیمت بارہ سو روپے ہو گئی ہو تو اب زکوٰۃ بارہ سو روپے پر آئے گی، نہ کہ ایک ہزار روپے پر۔

مصر کے بعض علماء مثلاً ابو زہرہ وغیرہ نے کمپنی کے حصص کے بارے میں یہ خیال بھی ظاہر کیا ہے کہ چونکہ حصص کی عام خرید و فروخت ہوتی ہے، اور اس کے لئے ایک مستقل مارکیٹ بازار حصص کے نام سے ہوتا ہے، اس لئے یہ حصص بذات خود ”عروض تجارت“ بن گئے ہیں، اور محض احتیاط کی بنا پر نہیں بلکہ اصل مسئلے کی رو سے ان کی پوری بازاری قیمت پر زکوٰۃ واجب ہے۔ یہ بات قابل غور ہے، لیکن حنفیہ کے عام اصول کے لحاظ سے حصص پر عروض تجارت کی حیثیت میں زکوٰۃ اس وقت واجب ہوگی جب کسی شخص نے ان کو تجارت کی نیت ہی سے خریدا ہو، ورنہ نہیں۔

یہ ساری تفصیل حنفیہ کے اصول کے مطابق تھی، لیکن شافعیہ اور حنابلہ کے اصول پر زکوٰۃ حصہ داروں کے انفرادی حصص پر نہیں، بلکہ کمپنی پر بحیثیت کمپنی واجب ہوگی، اس لئے کہ ان کے نزدیک ”غلطہ اشیوع“ جس طرح سوائم میں معتبر ہے، اسی طرح نقد اور عروض تجارت میں بھی

معتبر ہے، جیسا کہ علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے "شرح المہذب" (ص ۲۳۱ جلد ۵) میں اس کی تصریح فرمائی ہے۔ البتہ ان کے اصول کے مطابق کمپنی پر زکوٰۃ واجب ہونے کیلئے شرط یہ ہوگی کہ کمپنی کے تمام حصہ دار مسلمان ہوں، کیونکہ ان کا اصول یہ ہے کہ اگر شرکار میں کوئی ایک بھی غیر مسلم ہو تو زکوٰۃ کے حق میں خلطہ الشیوع معتبر نہیں ہوتا، کما فی شرح المہذب۔ لہذا اگر کسی کمپنی کے حصہ داروں میں غیر مسلم بھی شامل ہوں تو ان کے اصول کے مطابق زکوٰۃ کمپنی پر بحیثیت کمپنی واجب نہ ہوگی، بلکہ حصہ داروں پر انفراداً واجب ہوگی، اس صورت میں ان کے اصول پر بھی وہی تفصیل ہوگی جو حنفیہ کے اصول پر ہوتی ہے۔

لیکن بہر صورت! اگر کمپنی کے تمام شرکار مسلمان ہوں تو شافعیہ کے اصول کے مطابق زکوٰۃ کمپنی پر بحیثیت کمپنی واجب ہوگی، اگرچہ بعض حصہ دار انفرادی طور پر صاحب نصاب نہ ہوں، اس لئے کہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک "خلطہ الشیوع" کی صورت میں اگر شرکار کا انفرادی حصہ نصاب تک نہ پہنچتا ہو، لیکن مجموعہ نصاب تک پہنچ جائے تب بھی مجموعہ پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ البتہ مالکیہ کے نزدیک چونکہ "خلطہ الشیوع" کے معتبر ہونے کیلئے یہ شرط ہے کہ ہر شریک کا انفرادی حصہ نصاب تک پہنچتا ہو (کما فی شرح المہذب) اس لئے اگر کمپنی کے کچھ حصہ دار صاحب نصاب نہ ہوں تو ان کے نزدیک کمپنی پر بحیثیت کمپنی زکوٰۃ نہ ہوگی، بلکہ صرف صاحب نصاب حصہ داروں پر انفراداً زکوٰۃ آئے گی۔

اس سے واضح ہو گیا کہ زکوٰۃ کے معاملہ میں شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مسلمانوں کی کمپنی "شخص قانونی" کی حیثیت رکھتی ہے، یعنی کمپنی تقریباً ایک شخص کے حکم میں ہے، البتہ اتنا فرق ہے کہ موجودہ قوانین کے تحت "شخص قانونی" کا اعتبار اس حد تک کیا جاتا ہے کہ سرکاری ٹیکس عائد کرتے وقت اس کو حصہ داروں کے علاوہ ایک مستقل وجود قرار دیا جاتا ہے، لہذا کمپنی پر بحیثیت کمپنی الگ ٹیکس عائد ہوتا ہے، اور ہر حصہ دار پاپرس کے حصے کے لحاظ سے الگ ٹیکس لگایا جاتا ہے، لیکن چونکہ زکوٰۃ کے معاملے میں "شخصی" یعنی ایک ہی شخص پر ایک ہی سال میں ایک ہی مال کے اعتبار سے

۱۔ (ج ۵ ص ۴۰۹) ۱۲

۲۔ (ج ۵ ص ۴۰۷) ۱۲

۳۔ الثانی: دہرائی ہوئی بات، اس کی جمع ثنائیہ آتی ہے ۱۲ م

دو مرتبہ زکوٰۃ عائد کرنا بنفس حدیث ممنوع ہے، اس لئے شافعیہ کے نزدیک جب زکوٰۃ کمپنی پر واجب ہوگی تو اسی سال کمپنی کے حصہ داروں پر اپنے حصص کی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، کیونکہ کمپنی کے ذیل میں ان کے حصص کی زکوٰۃ ایک مرتبہ نکل گئی، اب دوبارہ حصص پر وجوب نہ ہوگا۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ الْبَقَرِ

فِي ثَلَاثِينَ مِنَ الْبَقَرِ تَبِيعَ أَوْ تَبِيعَةً وَفِي كُلِّ أَرْبَعِينَ مَسْنَةً

ائمہ اربعہ اور جمہور علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ بقرا اگر تیس سے کم ہوں تو ان پر کوئی زکوٰۃ نہیں اور تیس پر ایک تبیعہ ہے اور چالیس پر ایک مسنہ ہے پھر مزید تعداد بڑھنے پر بھی ہر تیس پر ایک تبیعہ اور ہر اربعین پر ایک مسنہ ہے۔

پھر ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک چالیس سے زائد پر مزید کوئی زکوٰۃ نہیں یہاں تک کہ عدد ساٹھ تک پہنچ جائے، جبکہ امام ابوحنیفہ کی اس بارے میں تین روایات ہیں پہلی روایت میں چالیس کے بعد کے کسور میں بھی اس کے حساب سے زکوٰۃ واجب ہے۔ لہذا جب چالیس پر ایک گارے زیادہ ہوگی تو اس زائد پر ربع عشر مسنہ (یعنی مسنہ کا چالیسواں حصہ) اور زائد ہونے پر نصف عشر مسنہ (مسنہ کا بیسواں حصہ) اور تین زائد ہوتے پر ثلثہ اربع عشر مسنہ (یعنی مسنہ کے دسویں حصہ کے تین چوتھائی) واجب ہوں گے وہ کذا۔ وھذا روایۃ الاصل۔ اور امام ابوحنیفہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ چالیس سے زائد پر مزید کچھ واجب نہ ہوگا یہاں تک کہ عدد پچاس تک پہنچ جائے۔

۱۔ بخاری میں طلحہ بن عبید اللہ کی روایت میں حضرت ضمام بن ثعلبہ کے بارے میں مروی ہے "وذكر له رسول الله صلى الله عليه وسلم الزكاة، قال بل على غير ما قال: لا الا ان تطوع (ج ۱ ص ۱۲) باب الزكاة من الاسلام ۱۲

۲۔ ہوالذی دخل فی السنة الثانیة وقیل استوفانا ودخل فی الثالثہ، وسمی بذلک لانه یتبع ائمہ۔

بدی الساری (ص ۹۰) بزیادة من المرتب ۱۲

۳۔ ولد البقر الذی دخل فی الثالثہ ۱۲ مرتب

عہ شرح باب از مرتب ۱۲

پھر چپاس پر رُبِ مسنہ یا ثلث تبیع کا اضافہ ہو جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کی تیسری روایت صاحبینؒ کے مطابق ہے۔

پھر ظاہر یہ کہ نزدیک بقر اگر چپاس سے کم ہوں تو ان پر کوئی زکوٰۃ نہیں اور پھر ہر چپاس پر ایک بقرہ ہے۔ جبکہ حضرت سعید بن المسیبؒ اور امام زہریؒ کے نزدیک بقر کا نصاب اونٹ کی طرح پانچ ہی سے شروع ہو جاتا ہے اور پانچ پر ایک بکری واجب ہوتی ہے دس پر دو، پندرہ پر تین اور بیس پر چار اور سچیس پر ایک بقرہ۔ پھر جب عدد جمع ہوتا ہو جائے تو اس میں دو بقرہ، یہاں تک کہ عدد ایک سو بیس تک پہنچ جائے اور اس سے زائد ہونے پر ہر چالیس پر ایک بقرہ ہے۔ واللہ اعلم۔

عن معاذ بن جبلؓ قال: بعثني النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليمن فأمرني أن أخذ من كل ثلاثين بقرّة تبیعاً أو تبیعة ومن كل أربعين مسنةً " ومن كل حالمٍ ديناراً " ومن كل حالمٍ ديناراً كما مطلب یہ ہے کہ ہر بالغ ذمی سے ایک دینار بطور حبزہ وصول کیا جائے۔

جزیہ اور اس کی قسمیں | واضح رہے کہ جزیہ کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جو کفار پر ملنی

یہ ان تمام کی تفصیل اور دلائل کیے دیکھئے فتح القریہ (ج ۱ ص ۴۶۹ و ۵۰۰) باب صدقۃ السوائم فصل فی البقرۃ مرتب ۱۲
۱ غالباً ان حضرات کا استدلال حضرت جابر بن عبد اللہ کے اثر سے ہے جو ان کے مسند کے مطابق مروی ہے لیکن امام بیہقیؒ نے اس کو موقوف اور منقطع قرار دیا ہے۔ دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۹۹) باب کیت فرض صدقۃ البقرۃ نیز دیکھئے زیلعی اول
اس کی تعلیقات (ج ۲ ص ۳۴۸) باب صدقۃ السوائم، فصل فی البقرۃ ۱۲ مرتب غنی عنہ

۲ قال الشيخ (الانوار) بوفی رواية " اثنا عشر درهماً " ولا تعارض فيها، فان الدرهم نوعان - نوع يكون عشرة منه ديناراً ونوع يكون اثنا عشر منه ديناراً - كذا في المعارف (ج ۵ ص ۱۹۵) مرتب ۱۲
۳ جزیہ وہ رقم جو غیر مسلموں کو اسلامی حکومت میں سکونت اختیار کرنے کیلئے سالانہ ادا کرنی پڑتی ہے اس کا مادہ " جزیہ بجزی " ہے جس کے معنی ادا کرنے کے آتے ہیں۔ جزیہ کی حقیقت یہ ہے کہ اسلام نے حکومت اسلامیہ کی حفاظت اور نظام اسلامی کی بقا کی ذمہ داری ہر مسلمان پر عائد کی ہے، چنانچہ خلیفہ اسلام بوقت ضرورت اس ذمہ داری کو پورا کرنے کیلئے ہر بالغ مرد اور عورت کو فوجی مقاصد کیلئے طلب کر سکتا ہے لیکن غیر مسلموں پر جو نظام اسلامی کی حقانیت پر عقیدہ نہیں رکھتے اسلام نے اس کی مدافعت کیلئے تلوار اٹھانے کی ذمہ داری عائد نہیں کی، لیکن جب وہ اسلامی نظام کے ماتحت امن و اطمینان کی زندگی بسر کریں اور تقریباً ان تمام حقوق شہریت سے استفادہ کریں جن سے مسلمان استفادہ کرتے ہیں تو لازم تھا کہ وہ اس کچھ معاوضہ بھی ادا کریں جو معاوضہ

جزیہ بجزی
۱۲ مرتب غنی

رضامندی سے مقرر کیا جاتا ہے اس کی کوئی مقدار مقرر نہیں بلکہ امام کی رائے کے سپرد ہی بنتا مناسب سمجھے مقرر کر دے، اس جزیرہ کو جزیرہ صلح کہا جاتا ہے۔ دوسری قسم کا جزیرہ وہ ہے جو قہراً اور غلبۃً مقرر کیا جاتا ہے جبکہ مسلمانان کفار پر غلبہ حاصل کر لیتے ہیں، اس جزیرہ کی مقدار متعین ہے یعنی مالدار آدمی پر چار درہم ماہانہ کے اعتبار سے اڑتالیس درہم سالانہ، اور متوسط الحال پر اس کا آدھا یعنی دو درہم ماہانہ کے اعتبار سے چوبیس درہم سالانہ، اور غریب آدمی پر اس کا بھی نصف یعنی ایک درہم ماہانہ کے اعتبار سے چارہ درہم سالانہ۔

حدیث باب میں جس جزیرہ کا ذکر ہے اس کا تعلق پہلی قسم یعنی جزیرہ صلح سے ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ بعض روایات میں یہ ہاں پر ”من کل حالہ وحالۃ دیناراً“ کے الفاظ آئے ہیں حالانکہ عام حالات میں غورت پر جزیرہ (یعنی دوسری قسم کا جزیرہ) کسی کے نزدیک بھی واجب نہیں ہوتا لہذا اس حدیث کو جزیرہ صلح پر محمول کئے بغیر چارہ نہیں۔

أَوْ عَدْلُهُ مَعَاظِرٌ یعنی ہر بالغ ذمی سے ایک دینار بطور جزیرہ لیا جائے یا اس کے برابر (یعنی قیمت کے برابر) کپڑے لے لئے جائیں، یہ اس بات پر دل ہے کہ جزیرہ اور صدقہ وغیرہ میں اگر درہم کے بجائے کوئی اور چیز ان کی مساوی قیمت کی دی جائے تو درست ہے امام بخاری کا مسلک بھی یہی ہے، ابن رشید فرماتے ہیں ”وَأَفْقَ الْبُخَارِيِّ فِي هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ الْخَفِيفَةِ مَعَ كَثْرَةِ

۱۔ نصب الرایہ (ج ۲ ص ۴۴۵ و ۴۴۶) کتاب السیر باب الجزیرۃ ۱۲ مرتب

۲۔ تفصیل کھیلے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۱۹۴ و ۱۹۵) ۱۲

۳۔ قال المصنف: يقال: عدل: بالكسر أي: زنة، وبالفتح: أي: مثل - ومنه: ”أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ مِثْلًا“ وقال غيره: هما لغتان بمعنى (أي المثل) قيل: بالكسر من الجنس، وبالفتح من غير الجنس، وقيل: بالعكس - ہدی الساری مقدمۃ فتح الباری (ص ۱۵۰) ۱۲ مرتب

۴۔ ثوب یعنی قيل: المعاذ اسم قبيلة في اليمن تنسب اليها الثياب، وبالأول وقع تفسيره في رواية أبي داود (ج ۱ ص ۲۲۲) باب في زكاة السائمة - م ۱ ”ثياب تكون باليمن“ ربما يكون هذه التسمية مجازاً - والثاني ذكره في النهاية واكتفى به وقال: الميم زائدة اهكذا

في المعارف“ (ج ۵ ص ۱۹۶) ۱۲ مرتب

۵۔ چنانچہ علامہ بخاری فرماتے ہیں ”ہذا يدل على جواز دفع القيمة في الصدقة“ معارف السنن (ج ۵ ص ۱۹۵) ۱۲ مرتب

۶۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۹۴) باب العرض في الزكاة ۱۲ م

۷۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۴۴۶) باب العرض في الزكاة ۱۲ م

مخالفتہ لہم لکن قاده إلى ذلك الدليل : چنانچہ امام بخاری نے طاؤسؓ سے نقل کیا ہے
 ” قَالَ مُعَاذُ أَهْلِ الْيَمَنِ : اسْتَوَى بَعْضُ ثِيَابِ خَمِيصٍ^۱ أَوَّلَيْسَ فِي الصَّدَقَةِ مَكَانُ
 الشَّعِيرِ وَالذَّرَّةِ (كُنَى) أَهْوَنُ عَلَيْكُمْ وَخَيْرٌ لِأَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْمَدِينَةِ
 جمہور کے نزدیک زکوٰۃ و صدقات میں قیمت دینا جائز نہیں۔ جانبین کے دلائل و اجوبہ کی
 تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری و عمدۃ القاری۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ اخْذِ خِيَارِ الْمَالِ فِي الصَّدَقَةِ

ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث معاذاً إلى اليمن فقال : انك تأتي
 قومًا أهل كتاب فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأنى رسول الله ، فإن هم
 أطاعوا ذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم

کیا کفار فروع کے بھی مخاطب ہیں؟ | احناف و شوافع کا اس پر اتفاق ہے کہ کفار

مخاطب بالایمان بھی ہیں اور مخاطب بالعقوبات
 (ای الحدود والقصاص) والمعاملات بھی۔ پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب کافر مشرک باسلام ہو جائے
 تو کچھ پھلی نمازوں اور دوسرے فرائض و واجبات کی قضاء اس کے ذمہ واجب نہیں۔ البتہ اس
 بارے میں اختلاف ہے کہ کفار حالت کفر میں صلوٰۃ و صوم اور زکوٰۃ و حج جیسے فرائض کے مکلف اور
 مخاطب ہیں یا نہیں ؟ مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک وہ ان عبادات کے مکلف اور مخاطب ہیں
 وإليه ذهب العراقيون من اصحابنا۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ان حضرات کے نزدیک

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۹۳) باب العرض فی الزکاة ۱۲

۲۔ ذکرہ ابو عبیدہ بالیین المهملة وفسره بالشوب الصغير، ہدی الساری (ص ۱۱۲) ۱۲

۳۔ (ج ۳ ص ۲۳۶ تا ۲۴۸) باب العرض فی الزکاة ۱۲

۴۔ (ج ۹ ص ۴ تا ۶) باب العرض فی الزکاة ۱۲

۵۔ یمن کے دو ضلع تھے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ۹ھ میں غزوہ تبوک سے واپسی پر ایک ضلع پر حضرت
 معاذ بن جبلؓ کو اور دوسرے ضلع پر حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو گورنر بنا کر بھیجا، دوسرے قول کے مطابق یہ واقعہ ربیع الثانی
 میں پیش آیا، پھر یہ دونوں حضرات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں مدینہ طیبہ واپس آ سکے۔ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۲۳۵)
 باب وجوب الزکاة ۱۲ مرتب

کفار کو ان عبادات کے ترک کرنے پر آخرت میں عذاب دیا جائے گا جو عقوبت کفر سے زائد ہوگا۔^۱
 حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ حقیقہ کے اس بارے میں تین اقوال ہیں۔ عراقیین کے
 کے نزدیک وہ اعتقاد ابھی مخاطب ہیں اور ادائے بھی الہذا قیامت کے دن ان کو ان عبادات پر
 عدم اعتقاد اور ان کی عدم ادائیگی دونوں حیثیتوں سے عذاب دیا جائے گا۔ جبکہ مشائخ ماوراء النہر
 کی ایک جماعت کے نزدیک وہ اعتقاد مخاطب ہیں، ادائے نہیں، لہذا ان کو عدم اعتقاد کی حیثیت سے
 تو عذاب دیا جائے گا عدم ادائیگی کی حیثیت سے نہیں۔ جبکہ حقیقہ ہی میں سے ایک جماعت کا کہنا یہ
 ہے کہ کفار عبادات کے مخاطب ہی نہیں، نہ عقیدہ اور نہ ہی عملاً، ان حضرات کے نزدیک کفار کو
 عدم ایمان پر تو عذاب دیا جائے گا لیکن عبادات کی عدم ادائیگی اور ان پر عدم اعتقاد کی وجہ سے کوئی
 عذاب نہ ہوگا۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں ”والمختار قول العراقیین واختاره
 صاحب ”الیحی“ فی شرح ”المنار“^۲ اھ

حدیث باب میں ”فإن هم أطاعوا ذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم“
 سے بعض حقیقہ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ کفار فروع کے مخاطب نہیں ہیں جبکہ شافعیہ کا کہنا یہ ہے
 کہ اس حدیث میں شرائع کی ترتیب کو بیان کیا جا رہا ہے کہ کافر کو سب سے پہلے توحید اور رسالت کے بارے
 میں بتلایا جائے پھر فروع و احکام اس کے سامنے ذکر کئے جائیں۔ واللہ اعلم

ان الله افترض عليهم صدقة أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وترد على
 فقرائهم۔ بعض حضرات نے ”وترد على فقرائهم“ کے جملہ سے استدلال کر کے کہا
 ہے کہ آیت مصاروت میں اصناف ثمانیہ میں سے ہر صنف کو زکوٰۃ کی ادائیگی واجب نہیں ہے، حقیقہ کلمہ

۱۔ واما المرتداد اذا سلم فقیل: يجب عليه قضاء الصلوات الغائبة حالة الارتداد، وقيل: لا۔ المعارف (ج ۵ ص ۱۹۸) مرتب
 ۲۔ رد المسئلة، تفصیل و بحث در جامع للبیضاء عمدة القاری (ج ۸ ص ۲۳۶)، باب وجوب الزکاة، ومعارف
 السنن (ج ۵ ص ۱۹۸) (۲۰۰) ۱۲ مرتب

۳۔ فاستدل ابن الجوزی فی ”التحقیق“ علی ذلك بحديث معاذ كما نقل (الزیلعی فی نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۲۹۷) باب
 من يجوز دفع الصدقات اليه ومن لا يجوز، وشیخ ابن الہمام فی فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۹) باب من يجوز الخ ۱۲ مرتب
 ۴۔ إثمًا الصدقات للفقراء والمسلکین والعاملین علیہا والمؤلفۃ قلوبہم وفي الرقاب و
 الغارمین وفي سبیل اللہ وابن السبیل فریضۃ من اللہ واللہ علیم حکیم۔ سورۃ توبہ، آیت ۱۰۴
 ۱۲ مرتب

بھی یہی ہے ، نیز احناف اس کے بھی قائل ہیں کہ ایک صنف کے بھی کسی ایک فرد کو دینے سے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی ۔ جبکہ شافعیہ اس بات کے قائل ہیں کہ زکوٰۃ کی ادائیگی کے لئے اصناف ثمانیہ میں سے ہر صنف کے کم از کم تین افراد کو دینا ضروری ہو ۔ مالکیہ و حنابلہ اس بارے میں حنفیہ کے ساتھ متفق ہیں کہ کسی ایک صنف کو دینے سے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی ، البتہ اس صنف کے افراد کے تعدد کے وہ بھی قائل ہیں ۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ” إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ ” الایۃ ، میں ” ل ” کے ذریعہ جو اضافت ہو رہی ہے وہ بیان استحقاق کے لئے ہے لہذا اصناف ثمانیہ میں سے ہر صنف کو زکوٰۃ کی ادائیگی ضروری ہوگی ، پھر چونکہ بیان اصناف کے وقت جمع کے سیغے استعمال کئے گئے ہیں اور جمع کا اقل فرد تین ہے لہذا ہر صنف کے بھی کم از کم تین افراد کو زکوٰۃ ادا کرنا ضروری ہوگا ۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک آیت میں ” ل ” کے ذریعہ ہونے والی اضافت اثبات استحقاق کے لئے نہیں ہے بلکہ بیان مصارف کے لئے ہے ۔ وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ اللہ تعالیٰ کا حق ہے نہ کہ بندوں کا ، البتہ علت فقر کی وجہ سے اصناف مذکورہ مصارف بن گئیں ، اور بحیثیت مصارف تمام اصناف کو زکوٰۃ کی ادائیگی ضروری نہ ہوگی ۔ پھر چونکہ ” لِلْفُقَرَاءِ ” وغیرہ تمام اصناف میں ” الف لام ” جنسی ہے اس لئے اس نے ان تمام کی جمعیت کو باطل کر دیا لہذا کسی ایک مصروف کے بھی کم از کم تین فرد کو زکوٰۃ

۱۔ دنی ” المغنی ” لابن قدامہ (ج ۲ ص ۲۶۸) يجوز ان يقتصر علی صنف واحد من الاصناف الثمانية ويجوز ان يعطيا شخصاً واحداً وهو قول عمر وحذیفۃ وابن عباس ، وبہ قال سعید بن جبیر وأسن وأخفی وعطار ، والیہ ذهب الثوری والوعید واصحاب الرأی ۔ ۲۔ مرتب عفا اللہ عنہ

۳۔ پھر شافعیہ کے نزدیک اگر کسی شہر میں تمام اصناف نہ پائی جا رہی ہوں تو جتنی اصناف بھی موجود ہوں صرف انہیں کو زکوٰۃ کی ادائیگی درست ہے ، کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۰۱) نقلاً عن ” الأم ” (ج ۲ ص ۶۸)

۴۔ واضح ہے کہ امام شافعیؒ کے مسلک میں دو باتیں ہیں ، ایک تقسیم علی الاصناف کلہا ، دوسری صرفہا الی ثلثہ من کل صنف ، پہلی بات سے متعلقہ تفصیل اور حنفیہ کے جواب کیلئے دیکھئے ہدایہ (ج ۱ ص ۲۰۴ و ۲۰۵) ، باب من يجوز دفع الصقات الیہ ومن لا يجوز اور فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۸) ۔ اور دوسری بات سے متعلقہ تشریح کیلئے دیکھئے شرح وقایہ او اس کے حواشی (ج ۱ ص ۱۶۶)

کی ادائیگی ضروری نہ ہوگی ۲

کیا غیر مسلموں کو زکوٰۃ دی جاسکتی ہے؟ | پھر حدیث باب کے مذکور جملہ معنی "تؤخذ من اغنیائہم وترد علی فقرائہم" سے اشارۃً بغض

کے طور پر معلوم ہوتا ہے کہ زکوٰۃ صرف مسلمان ہی کو دی جاسکتی ہے غیر مسلموں کو نہیں چنانچہ جمہور فقہار کا یہی مسلک ہے

۱۔ توضیح ان اصل اللام ان تكون للعهد الخارجي ، فان لم يكن فالاستغراق ، فان لم يكن فالجنس ، سوار كانت داخلۃ على المفرد والجمع ، واذا حملت اللام على الجنس في الجمع يطل معنى الجمعية ويراد به نفس الجنس ، وقد حقق ذلك في كتب الاصول بما لا مزيد عليه ، اذا تمهيداً نقول : اللام الداخلة على "الصدقات" و "الفقراء" وغيره في آية المصارف لا يمكن حملها على العهد وهو ظاهر لعدم معهوديته ، ولا يمكن حملها على الاستغراق فانه يستلزم حرجاً بيناً وتكليفاً بما ليس في روح احد لانه ان اريد بهذا فلا بد ان يراد ان جميع الصدقات التي في الدنيا لجميع الفقراء الى آخره ، فلا يجوز ان يحرم واحد وليس هذا في روح احد علائق ان اريد جميع الصدقات لجميع هؤلاء لا يجب ان يعطى كل صدقة جميع الاصناف ولا ان يعطى ثلاثة من كل صنف ، فصار كقوله "الصدقة للفقير والمسكين الى آخره" شرح دقايق (ج ۱ ص ۲۳۷) كتاب الزکوٰۃ باب المصارف فلا بد ان يراد بها الجنس ، فاذا كان يكون معناه جنس الصدقة لجنس الفقير و جنس المسكين ، وقس عليه ، فلا جمعية بينهما حتى يقولوا انه لا يصرف الى اقل من ثلاثة لسلايقوت مؤدى (معنى) الجمعية ، كذا في حواشي شرح الوقاية للعلامة اللكهنوی (ج ۱ ص ۲۳۷) كتاب الزکوٰۃ ۱۲ مرتب عفا الله عنه

۲۔ شروع باب سے یہاں تک کی شرح مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۲ سیفی

۳۔ اسی مضمون کی ایک روایت آگے "باب احوال ان الصدقة تؤخذ من الاغنیاء وترد علی الفقراء" کے تحت مروی ہے "عن عون بن ابی جحیفۃ عن ابيه قال قدم علينا مصدق النبی صلی اللہ علیہ وسلم فاخذ الصدقة من اغنیائنا فجعلها فی فقرائنا و كنت غلاماً یتیمًا فأعطانی منها قلوصاً (لمبی ٹانگوں والی اونٹنی یا جوان اونٹنی - جمع : قلوص - م) سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۲) کتاب ۴۔ علم ان المحکم المستفاد من اللفظ إما ان يكون ثابتاً بنفس اللفظ أولاً - والاوّل ان كان اللفظ مسوقاً له فهو العبارة والا فبالاشارة ، والثانی ان كان المحکم مفهوماً منه لغة فهي الدلالة أو شرعاً فهو الانتظام والا فهو التمسكات الفاسدة كمفهوم المخالفة - كذا فی تہلیل الوصول الی علم الاصول (فتا) الرابع تقسیم اللفظ باعتبار ادراك السامع المعنی من اللفظ ۱۲ مرتب ۵۔ چنانچہ علامہ ابن قدامہ حنبلی فرماتے ہیں "لا نعلم بین اہل العلم خلافا فی ان زکوٰۃ الاموال لا تعطى لکافر ولا لملوک ، قال ابن المنذر : أجمع کل من نحفظ عنه من اہل العلم ان الذمی لا یعطى من زکوٰۃ الاموال شیئاً ، ولان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لحاذ : اعلم ان علیہم صدقة تؤخذ من اغنیائہم وترد فی فقرائہم ، فخصہم بصر فی ان فقرائہم کما خصہم بوجوبہا علی اغنیائہم - المعنی (ج ۲ ص ۶۵۳ و ۶۵۴) شرح احوال الزکوٰۃ لکافر

البتہ صدقات نافلہ ذمیوں کو دے جا سکتے ہیں لقولہ تعالیٰ "لَا يَنْهٰكُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِيْنَ لَمْ يُقَاتِلُوْكُمْ فِي الدِّيْنِ وَكُنْتُمْ جُنُوْكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ اَنْ تَبَرُّوْهُمْ وَتُقْسِطُوْا اِلَيْهِمْ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِيْنَ" — نیز امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک صدقۃ الفطر بھی ذمیوں کو دیا جا سکتا ہے اگرچہ افضل یہ ہے کہ مسلمانوں کو دیا جائے۔

لیکن زکوٰۃ جمہور کی طرح حنفیہ کے نزدیک بھی ذمیوں کو نہیں دی جا سکتی البتہ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ ذمیوں کو بھی زکوٰۃ دی جا سکتی ہے۔

ان کا استدلال قرآن کریم کے عموم سے ہے کہ "اِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ" میں مسلمان کی کوئی قید نہیں ہے۔

نیز مصنف ابن ابی شیبہؒ میں حضرت جابر بن زیدؒ سے مروی ہے "قَالَ سَأَلَ عَنْ الصَّدَقَةِ فِيْهِمْ تَوْضِعٌ فَقَالَ فِيْ اَهْلِ الْمَسْكَنَةِ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ وَاهْلِ ذِمَّتِهِمْ وَقَالَ : وَقَدْ كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْسِمُ فِيْ اَهْلِ الذِّمَّةِ مِنَ الصَّدَقَةِ وَالْخُمْسِ"۔

اور ابن ابی شیبہؒ ہی نے حضرت عمرؓ سے "اِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ" کی تفسیر میں ان کا یہ قول روایت کیا ہے کہ "ہم ذمّی اہل الکتاب"۔

۱۔ سورہ ممتحنہ آیت ۵۷ پٹا۔ ترجمہ: اللہ تعالیٰ تم کو ان لوگوں کے ساتھ احسان اور انصاف کا برتاؤ کرنے سے منع نہیں کرتا جو تم سے دین کے بلے میں نہیں لڑے اور تم کو تمہارے گھروں سے نہیں نکالا (مراد وہ کافر ہیں جو ذمی یا صلح ہوں یعنی محسانہ برتاؤ ان سے جائز ہے) اللہ تعالیٰ انصاف کا برتاؤ کرنے والوں سے محبت رکھتے ہیں۔ معارف القرآن (ج ۸ ص ۱۲۲)۔

۲۔ البتہ امام ابو یوسفؒ، امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک صدقات وغیرہ ذمیوں کو نہیں دے جا سکتے۔ مسئلہ کی تفصیل اور دلائل کیلئے دیکھئے "بدائع الصنائع" (ج ۲ ص ۴۹) فصل واما الذی یرجع الی المؤدی الیہ ۱۲ مرتب ۳۔ کما فی حواشی کنز الدقائق (ص ۶۴، باب المصروف، رقم الحاشیہ ۷ علی قولہ: "لا الی ذمی") للشیخ محمد حسن الصدیقی النانوتوی نقلًا عن فتح اللہ المعین علی شرح ملا مسکین ۱۲ مرتب

۴۔ سورہ توبہ پٹا آیت ۵۷۔ ۱۲ مرتب

۵۔ (ج ۳ ص ۱۷۸) ماقالوا فی الصدقۃ فی غیر اہل الاسلام ۱۲ م

۶۔ (ج ۳ ص ۱۷۸) ۱۲ م

۷۔ "زمینی" جمع "زمین" گنجا (۱ پانچ) ۱۲ م

نیز امام ابو یوسفؒ نے کتاب الخراج میں نقل کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک بوڑھے کتابی کا نفقہ بیت المال سے مقرر فرمایا اور آیت ”إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ“ سے استدلال کر کے منرایا : و هذا من مساكين اهل الكتاب ؕ

ان دلائل کی بنا پر حضرت محمد بن سیرینؒ اور امام زہریؒ بھی ذمیوں کو زکوٰۃ دینے کے جواز کے قائل تھے۔ کما فی شرح المہذب للنوویؒ۔

اور شمس الائمہ بخاریؒ نے امام زفرؒ کا مسلک نقل کر کے منرایا ہے ”وهو القياس لان المقصود إغناء الفقير المحتاج عن طريق التقريب وقد حصل“ لیکن پھر امام زفرؒ کی تردید کرتے ہوئے حدیث باب سے استدلال کیا ہے۔

بہر حال ! جمہور کا مفتی یہ مسلک یہی ہے کہ غیر مسلموں کو زکوٰۃ نہیں دی جاسکتی اور حدیث باب ان کی دلیل ہے۔ اگرچہ اس معاملے میں امام زفرؒ کے دلائل بھی کافی مضبوط ہیں، لیکن امت کے سواد اعظم کا اتفاق ان کے مقابلے میں مضبوط تر ہے۔ واللہ اعلم

”فإن هم أطاعوا ذلك فلا مال فيهم“ حدیث کا یہی جزء ترجمۃ الباب سے مطابقت رکھتا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ ساعی کو چاہئے کہ زکوٰۃ میں لوگوں کا بہترین اور منتخب مال نہ لے (الایہ کہ اصحاب اموال اپنی خوشی سے دیں) بلکہ متوسط درجہ کالے۔ چنانچہ پچھلے سے پیوستہ باب میں امام زہریؒ کا قول گزر چکا ہے ”إذا جاء المصدق قسم الشاء اثلاثا، ثلث خيار، ثلث اوساط و ثلث شرار و اخذ المصدق من الوسط“ اس میں بکری کا ذکر

۱۔ کرائم جمع کریمہ، وہی النفیسة من المال ۱۲ مرتب

۲۔ اسی طرح مصدق کو چاہئے کہ زکوٰۃ میں انتہائی گھٹیا مال بھی نہ لے، چنانچہ پیچھے ترمذی میں ”باب ما جاز فی زکوٰۃ

الابل والغنم“ کے تحت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گزر چکا ہے ”ولا یؤخذ فی الصدقة ہرمۃ ولا ذات غیب“

یعنی زکوٰۃ میں بڑی عمر کا (جو اپنی کبرسنی کی وجہ سے ضعیف اور لاغر ہو چکا ہو) اور غیب دار جانور نہ لیا جائے ۱۲ مرتب



بطور مثال ہے ورنہ تمام اموال کا یہی حکم ہے۔

”وَاتَّقِ دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ فَإِنَّهَا لَيْسَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ اللَّهِ حِجَابٌ“ اس سے مرعیت

اجابت مراد ہے ورنہ کوئی شے بھی اللہ تعالیٰ سے محبوب نہیں۔ واللہ اعلم

وطالم لفوائد الحديث ومعانيه ولائحاته ومسائله عمدة القاري شرح صحيح البخاري

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَدَقَةِ النَّارِ وَالشَّيْرِ وَالْحَبْوِ

ليس في مادون خمسة ذود صدقة وليس في مادون خمسة أواق صدقة

”ليس في مادون خمسة أوسق صدقة“

۱۔ (ج ۸ ص ۲۳۴ تا ۲۳۸) باب وجوب الزكاة ۱۲ م

۲۔ المحبوب جمع حَبَّ (دانه) ۱۲ مرتب

۳۔ الذود بفتح المعجمة وسكون الواو بعد الميم بمعنى الدرع۔ اس کی جمع اذواد آتی ہے، اذٹوں کے ایک گھلے پر بولا جاتا ہے جو تین سے لیکر دس اذٹوں پر مشتمل ہو، اور معنی اشتقاقی کے ساتھ اس کی مناسبت یہ ہو کہ اس کے ذریعہ فقر دور ہو جاتا ہے، خاص طور سے عربوں کیلئے یہ پھلے زمین میں سب سے قیمتی مال سمجھا جاتا تھا۔ پھر بعض حضرات نے اس لفظ کو واحد قرار دیا ہے اور بعض نے اس کو جمع کہا ہے، اس لئے کہ خمس کی تمیز جمع آتی ہے۔ پھر ”خمسہ ذود“ کو بعض حضرات نے تار مدورہ کے ساتھ پڑسا ہے اور بعض نے بغیر تار کے، لیکن تار کے ساتھ پڑھنا قابل غور ہے اس لئے کہ ”ذود“ کا لفظ مذکر مؤنث دونوں پر بولا جاتا ہے جیسا کہ ”ثلاثمائة“ میں ”مائة“ کا لفظ مذکر اور مؤنث دونوں پر بولا جاتا ہے اور خود اس کے لئے عدد ”ثلاث“ مثلاً مذکر لایا جاتا ہے۔ پھر ”خمس ذود“ یا ”خمسہ ذود“ میں روایت مشہورہ اضافت کے ساتھ ہے وروی بقونین ”خمس“ یعنی ”خمس ذود“ یا ”خمسہ ذود“۔ اس صورت میں ”ذود“ ”خمس“ سے بدل واقع ہوگا۔ واللہ اعلم۔

تفصیل کیلئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۸ ص ۲۵۸) باب اادی زکاة فلیس بکنز اور فتح الباری (ج ۳ ص ۲۵۵) قبیل باب زکاة البقر

۴۔ ”أواق“ ”اوقیہ“ کی جمع ہے، اور اوقیہ چالیس درہم کے برابر ہوتا ہے اس حساب سے ”خمسہ أواق“ دو سو درہم کے

برابر ہوتے ہیں۔ درہم کے بارے میں تفصیل ”باب ما جاء في زكاة الذهب والورق“ کے تحت گذر چکی ہے ۱۲ مرتب

۵۔ ”اوسق“ وسق کی جمع ہے، اور وسق ایک پیمانہ ہے جو ساٹھ صاع کے برابر ہوتا ہے اور حنفیہ کے نزدیک

وہ صاع جو احکام شرعیہ میں معتبر ہے وہ صاع عراقی ہے جو آٹھ رطل کا ہوتا ہے۔ (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

اس حدیث کی بناء پر ائمہ ثلاثہ اور صاحبین اس بات کے قائل ہیں کہ زرعی پیداوار کا نصاب پانچ وسق یعنی تین سو صاع ہے جس کے تقریباً پچیس من بنتے ہیں، اس سے کم میں ان حضرات کے نزدیک عشر واجب نہیں۔

لیکن امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک زرعی پیداوار کا کوئی نصاب مقرر نہیں بلکہ اس کی ہر قلیل و کثیر مقدار پر عشر واجب ہے۔

امام صاحب کی دلیل اول تو آیت قرآنی ہے ”وَالْوُحُفَّۃُ یَوْمَ حَصَادِہٖ“ اس میں زرعی پیداوار پر جس حق کا ذکر کیا گیا ہے وہ مطلق ہے اور اس میں قلیل و کثیر کی کوئی تفریق نہیں۔

در مختار میں ہے کہ وہ ”صاع“ جو احکام شرعیہ میں معتبر ہے وہ پیمانہ ہے جس میں ایک ہزار چالیس درہم کے برابر ماش و سور سما جائے، علامہ شامی نے اس قول کی شرح میں لکھا ہے کہ ”صاع“ چار ”مد“ کا اور ”مد“ دو ”رطل“ کا اور ”رطل“ نصف ”من“ (اسکے حجازی ”من“ مراد ہے جو تقریباً ایک سیر کا ہوتا ہے)

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع رحمۃ اللہ علیہ نے ”اذان شرعیہ“ میں ثابت کیا ہے کہ نصف صاع بحساب مشقال ڈیڑھ سیر تین چھٹانک کا ہوتا ہے (گویا پورا صاع تین سیر چھ چھٹانک کا ہوا) اور درہم کے حساب نصف صاع ڈیڑھ سیر تین چھٹانک ڈیڑھ تولہ کے مساوی ہے (اس حساب سے پورا صاع تین سیر چھ چھٹانک تین تولہ کا بنتا ہے، گویا پچھلے حساب پر تین تولہ کا اضافہ ہے) اور ”مد“ کے حساب سے نصف صاع پونے دو سیر تین ماشے کا ہوتا ہے (اس حساب سے پورا صاع ساڑھے تین سیر چھ ماشے کا ہوتا ہے)

حضرت مفتی صاحب کی اس تحقیق کی روشنی میں ایک وسق تین سیر چھ چھٹانک والے ساٹھ صاع کے حساب سے پانچ من ڈھائی سیر کا بنتا ہے اور پانچ وسق پچیس من ساڑھے بارہ سیر کے بنتے ہیں۔ اور تین سیر چھ چھٹانک تین تولہ والے ساٹھ صاع کے حساب سے ایک وسق پانچ من چار سیر تین پاؤ کا بنتا ہے اور پانچ وسق پچیس من تیس سیر تین پاؤ کے برابر ہوتے ہیں۔ اسی طرح ساڑھے تین سیر چھ ماشے والے ساٹھ صاع کے اعتبار سے ایک وسق پانچ من دس سیر چھ چھٹانک کے برابر ہوتا ہے اور پانچ وسق چھبیس من ساڑھے گیارہ سیر چھ چھٹانک کے برابر ہوتے ہیں۔ فاعلم ہذا ایہا الطالب وکن من الشاکرین ۱۲ مرتب عفی عنہ

حاشیہ صفحہ ۴۳۸

۱۔ اس سے متعلقہ تفصیل ہم پچھلے حاشیہ میں بیان کر چکے ہیں ۱۲م

۲۔ سورۃ النعام آیت ۱۳۱ پ۔ ۱۲م

لہذا امام ابو حنیفہؒ تک اس حدیث کی سند میں کوئی سقم نہیں۔ اس کے علاوہ حضرت عمرؓ بن عبد العزیزؒ، حضرت مجاہدؒ، ابراہیم نخعیؒ اور امام زہریؒ کا مسلک بھی یہی ہے کہ ہر قلیل و کثیر مقدار پر عشر واجب ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیث مذکور ان کو صحیح سند سے پہنچی ہوگی۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کی متعدد توجیہات کی گئی ہیں، بعض حضرات نے کہا کہ اس حدیث میں صدقہ مراد زکوٰۃ ہے اور یہ اس زرعی پیداوار کا بیان ہے جو تجارت کے لئے حاصل کی گئی ہو، ایسی پیداوار کے بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ جب وہ دو سو درہم کی قیمت کو پہنچ جائے تو اس کا چالیسواں حصہ بطور زکوٰۃ دیا جاتا ہے اور اس زمانے میں چونکہ پانچ وسق دو سو درہم کے مساوی ہوتے تھے اس لئے پانچ وسق کو نصاب بنا دیا گیا، لیکن یہ تاویل بہت بعید ہے۔

۱۔ اور درس ترمذی جلد اول میں ”احادیث کی تصحیح و تضعیف کے اصول و قواعد“ کے تحت پانچویں قاعدہ میں ذکر کیا جا چکا ہے کہ یہ عین ممکن ہے کہ کسی مقدم مثلاً امام ابو حنیفہؒ کو ایک حدیث بالکل صحیح سند سے پہنچی بعد میں اس کی سند میں کوئی ضعیف راوی آگیا جس کی وجہ سے بعد کے لوگوں نے اُسے ضعیف قرار دے دیا، ظاہر ہے کہ یہ تضعیف اس مقدم مثلاً امام ابو حنیفہؒ پر حجت نہیں ہو سکتی ۱۲ مرتب

۲۔ عبد الرزاق عن معمر بن سماک بن الفضل قال: بکتب عمر بن عبد العزیز ان یؤخذ مما انبتت الارض من قلیل أو کثیر العشر۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۴ ص ۱۲۱ رقم ۴۹۶) باب الخضر۔ و مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۳۹) ”فی کل شیء اخرجت الارض زکاة ۱۲ مرتب غنی عنہ

۳۔ ”عبد الرزاق عن معمر قال بلغنی ذلک (ای مثل اثر عمر بن عبد العزیز) عن مجاہد“ مصنف عبد الرزاق (ج ۴ ص ۱۲۱ رقم ۴۹۶) و عبد الرزاق عن ابی حنیفہ عن حماد عن ابراہیم قال: فی کل شیء انبتت الارض العشر۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۴ ص ۱۲۱ رقم ۴۹۶) و اخرجہ ابن ابی شیبہ فی ”مصنف“ (ج ۳ ص ۱۳۹) فی کل شیء اخرجت الارض زکاة۔ و فیہ: فی کل شیء اخرجت الارض زکاة حتی فی عشر دستجات (کلمۃ فارسیہ اصلہا دستہ جات) بقل (و فی نسخہ زیادہ: ”دستہ جات“)

۴۔ عن الزہری أنه کان لا یوقت فی الثمر شیئاً وقال: العشر ونصف العشر۔ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۳۹) فی کل شیء اخرجت الارض زکاة ۱۲ مرتب

۵۔ جیسا کہ حدیث کے شروع کے دو جملوں میں بھی بالاتفاق زکوٰۃ مراد ہے یعنی ”لیس فیما دون خمسہ ذود صدقہ“ اور ”لیس فیما دون خمسہ“ لہ اس لئے کہ زرعی پیداوار میں اجناس مختلف ہوتی ہیں اور یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ تمام اجناس میں پانچ وسق کی قیمت دو سو درہم ہو کر تھی کیونکہ یہ اسی وقت ممکن ہے جبکہ گندم اور چارے کی قیمتوں میں کوئی فرق نہ ہو ۱۲ از استاذ محترم دام اقبالہم۔ (صفحہ ۴۹۶ ص ۱۲)

دوسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ حدیث باب میں ”مصدق“ کا دائرہ اختیار بیان کیا گیا ہے، یعنی پانچ وسق سے کم کی زکوٰۃ مصدق وصول نہیں کرے گا بلکہ اس کو مالک خود اپنے طور پر ادا کرے گا۔
تیسری توجیہ حضرت شاہ صاحب نے فرمائی ہے کہ حدیث باب میں ”عرایا“ کا بیان ہے، یعنی کسی شخص نے اگر کوئی کھجور کا درخت کسی فقیر کو دے دیا اور بعد میں اس درخت کے پھل کے عوض پانچ وسق کھجوریں علیحدہ سے دیدیں تو اب درخت کے پھل میں سے پانچ وسق کی مقدار تک صدقہ واجب نہیں ہوگا۔

یہ تو تطبیق کی وجہ تھیں اور اگر ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تو باب زکوٰۃ میں تعارض کے وقت امام ابوحنیفہؒ ان ادلہ کو ترجیح دیتے ہیں جو انفع للفقراء ہوں کیونکہ احتیاط اسی میں ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

۸ اور بعض روایات سے اس کی تردید بھی ہوتی ہے ”عن ابی سعید الخدری عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال : لا تؤخذ الصدقة من الحرت حتی يبلغ حصاه خمسة اوسق“ ”عن جابر قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يقول : لا زکوٰۃ فی شیء من الحرت حتی يبلغ خمسة اوساق ، فاذا بلغ خمسة اوساق ففيه الزکوٰۃ“ دونوں روایات کیلئے دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۹۸) باب یس فی الخضرات صدقة۔ نیز حافظ زلیعی نے دارقطنی کے حوالہ سے حضرت ابوہریرہؓ کی روایت نقل کی ہے ”لا یحل فی البر والتمر زکوٰۃ حتی تبلغ خمسة اوسق“ نصب الحلیہ (ج ۲ ص ۳۸۲) باب زکوٰۃ الزروع والثمار

حاشیہ صفحہ ۴۴۱

۱ ”عرایا“ ”عریہ“ کی جمع ہے اس کے معنی عطیہ کے ہیں اور اس سے مراد وہ اشجار و غلات ہیں جن کو لوگ مساکین و فقراء کے سپرد کرتے ہیں کہ تم ان درختوں کی نگہداشت بھی کرو اور ان کے پھلوں کو بھی کھاؤ۔ پھر اگر یہ مالک اپنی کسی مصلحت کی وجہ سے یہ درخت پھلوں سمیت واپس لے لیں تو ایسا کرنا درست ہے ایسی صورت میں ان مالکوں کو چاہیے کہ ان کھجوروں وغیرہ کے عوض میں علیحدہ سے کھجوریں دے دیں۔ اب حضرت شاہ صاحب کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی مالک نے درخت پر لگی ہوئی کھجوروں کے بدلہ میں پانچ وسق کھجوریں علیحدہ سے دیدیں تو اب مالک کے ذمہ اس درخت کے پھل میں سے پانچ وسق کی مقدار تک صدقہ واجب نہیں ہوگا۔
۲ وقرنیۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رخص فی العریۃ فی الوسق والوسقین والثلاثة والاربعة وقال : فی کل عشرة اقدار قنوا (کھجور کا گچھا) بوضع فی المسجد للمساکین، شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۱۷۳، باب العرایا) بروایۃ جابر بن عبد اللہ۔

اور مکحول شامی سے مرسل مروی ہے ”تحققوا فی الصدقات فان فی المال العریۃ والوصیۃ“ طحاوی (ج ۲ ص ۱۷۵) ۱۲

۳ قیاس سے بھی مسلک حنفیہ کی تائید ہوتی ہے، امام طحاویؒ اور حصاصؒ فرماتے ہیں کہ اس پر اتفاق ہے کہ عشر میں حوالن حول کا کوئی اعتبار نہیں لہذا رکاز اور اموال غنیمت کی طرح مقدار کا اعتبار بھی ساقط ہونا چاہیے۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۱۲۵)

بَابُ مَا جَاءَ لَيْسَ فِي الْخَيْلِ وَالرَّقِيقِ صَدَقَةٌ

”لَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِ فِي فَرَسِهِ وَلَا عَبْدًا صَدَقَةٌ“ جو گھوڑے اپنی سواری کیلئے ہوں ان پر باتفاق زکوٰۃ نہیں اور جو گھوڑے تجارت کیلئے ہوں ان پر باجماع زکوٰۃ ہے۔ (جو قیمت کے اعتبار سے ادا کی جائے گی) البتہ جو گھوڑے تناسل کیلئے ہوں اور سائمن (چنے والے) ہوں ان کے بارے میں اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ان پر زکوٰۃ نہیں۔ وہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں نیز ان کا استدلال حضرت علیؓ کی حدیث مرفوعہ سے بھی ہے جو پیچھے گزر چکی ہے ”قَدْ عَفُوتُ عَنْ صَدَقَةِ الْخَيْلِ وَالرَّقِيقِ“

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایسے گھوڑوں پر زکوٰۃ واجب ہے۔ وہ صحیح مسلم کی معروف حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں ”الْخَيْلُ ثَلَاثَةٌ: هِيَ لِرَجُلٍ وَرَجُلٍ سَتَرٍ وَهِيَ لِرَجُلٍ أُجْرٌ فَأَمَّا الَّتِي هِيَ لَهُ وَزَرَفَرَجُلٍ رِبْطَهَا رِيَاءٌ وَفَخْرًا وَنَوَاءً عَلَى أَهْلِ الْإِسْلَامِ فَهِيَ لَهُ وَزَرَوَ امَّا الَّتِي هِيَ لَهُ سَتَرٍ فَرجُلٍ رِبْطُهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَمْ يَنْسِ حَقَّ اللَّهِ فِي ظَهْرِ رِجْلِهَا وَلَا رِجْلَيْهَا فَهِيَ لَهُ سَتَرٌ وَأَمَّا الَّتِي هِيَ لَهُ أَجْرٌ الْخَ“ اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑوں کی تین قسمیں بیان فرمائیں ایک وہ جو آدمی کیلئے وبال ہے، دوسری وہ جو آدمی کیلئے ڈھال ہے،

۱۔ فقہ ابن المنذر وغیرہ، حکاہ الحافظ فی الشیخ (ج ۳ ص ۲۵۸) باب لیس علی المسلم فی فرسہ صدقہ ۱۲ مرتب

۲۔ ابائمتہ ہی المتفقہ بالری اکثر العام اتحد الذر والنسل۔ اللباب (ج ۱ ص ۱۴۱) باب زکوٰۃ الذیل ۱۲ مرتب

۳۔ حضرت سعید بن المسیبؒ، حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ، مکحولؒ، عطاءؒ، شعبیؒ، حسن بصریؒ، حکمؒ، ابن سیرینؒ، سفیانؒ، ثوریؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، زہریؒ اور امام اسحاقؒ کا مسلک بھی ائمہ ثلاثہ کے مطابق ہے۔ یعنی (ج ۹ ص ۳۶)

باب لیس علی المسلم فی فرسہ صدقہ ۱۲ مرتب

۴۔ ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۷) باب ما جاز فی زکوٰۃ الذہب والورق ۱۲ م

۵۔ ابراہیم نخعیؒ، حماد بن ابی سلیمانؒ، امام زفرؒ کا مسلک بھی یہی ہے کہ خیل متناسلہ پر زکوٰۃ واجب ہو، نیز شمس الامم بخاریؒ فرماتے ہیں کہ حضرت زید بن ثابتؓ کا مسلک بھی یہی ہے۔ یعنی (ج ۹ ص ۳۶) باب لیس علی المسلم فی فرسہ صدقہ ۱۲ مرتب ۴

تیسری وہ جو آدمی کیلئے باعث اجر و ثواب ہے۔ اس میں دوسری قسم کی تشریح کرتے ہوئے ارشاد ہے کہ یہ وہ گھوڑے ہیں جن کو آدمی اللہ کے واسطے پالے، پھر ایسے گھوڑوں کے بارے میں حدیث میں اللہ تعالیٰ کے دو حقوق کا ذکر ہے ایک حق گھوڑوں کی ”ظہور“ میں ہے اور وہ حق یہ ہے کہ کسی شخص کو سواری کیلئے عاریتہ دے دیا جائے، اور دوسرا حق ”رقاب“ میں ہے جو سوائے زکوٰۃ کے اور کیا ہو سکتا ہے؟

نیز حضرت عمرؓ کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے اپنے زمانہ میں گھوڑوں پر زکوٰۃ مقرر کی تھی اور ہر گھوڑے سے ایک دینار وصول فرمایا کرتے تھے چنانچہ امام صاحبؒ کے نزدیک زکوٰۃ اسی طرح واجب ہوتی ہے کہ ہر گھوڑے پر ایک دینار دیا جائے البتہ اگر چاہے تو گھوڑے کی قیمت لگا کر اس کا چالیسواں حصہ ادا کرے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب امام ابو حنیفہؒ کی جانب سے یہ ہے کہ ”لیس علی المسلم فی فرسہ“ میں ”فرس“ سے مرکوب گھوڑے مراد ہیں چنانچہ ایسے گھوڑوں پر زکوٰۃ کے ہم قائل نہیں ہیں۔

۱۔ عن الزہری ان السائب بن یزید اخبرہ قال: رأیت ابا یقوم النخیل ویدفع صدقۃ الی عمر بن الخطاب: شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۶۰) باب النخیل السائب بن یزید صدقۃ ام لا؟

وروی ابو عمر بن عبد البر باسناده ان عمر بن الخطاب قال لعلی بن امیۃ تاخذ من کل الرعین شاة ولا تاخذ من النخیل شیئاً، فخذ من کل فرس دیناراً، فضرِب علی النخس دیناراً دیناراً۔ عمدة القاری (ج ۹ ص ۳) باب لیس علی المسلم فی فرسہ صدقۃ:

وقال ابو عمر: الخیر فی صدقۃ النخیل عن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ صحیح من حدیث الزہری عن السائب بن یزید، وقال ابن رشد المالکی فی ”القواعد“: قد صح عن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ انہ کان یأخذ الصدقۃ عن النخیل۔ (حوالہ بالا)
عن جابر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: فی النخیل السائب فی کل فرس دیناراً توذیہ۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۲۶، رقم ۲) باب زکوٰۃ مال التجارة وصدقہا عن النخیل والرقیق:

یہ روایت اپنے ضعف کے باوجود کچھ دلائل کی روشنی میں قابل استدلال ہے ۱۲ مرتبہ عنہ
۲۔ اس تنخیر کی تشریح کیلئے دیکھئے ہدایہ جلد اول باب صدقۃ السوائم، فصل فی النخیل، نیز دیکھئے عنایہ علی ہامش فتح القدیر (ج ۱ ص ۵۰۲) ۱۲ مرتبہ

۳۔ حضرت علیؓ کی حدیث کا جواب بھی یہی ہے ۱۳

حدیث باب کی اسی قسم کی تفسیر حضرت زید بن ثابتؓ سے بھی منقول ہے۔

وافح ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلہ کے خلاف کوئی نیا فیصلہ نہیں فرمایا بلکہ واقعہ یہ تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں عام طور سے گھوڑے رکوب ہی کے لئے ہوتے تھے اس لئے تناسل کے گھوڑوں کا حکم اس دور میں مشہور نہ ہو سکا، حضرت عمرؓ کے دور میں چونکہ اس کی بہت سی نظیریں پیش آئیں اس لئے انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے حکم کو جو ان سمیت اب تک تھوڑے سے لوگوں کو معلوم تھا اعلان کر کے نافذ فرما دیا۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ الْعَسَلِ

عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: في العسل في كل عشرة أذق زق: اس حدیث کی بنا پر امام ابو حنیفہؒ، صاحبینؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ اس

مذہب صاحب ہدایہ فرماتے ہیں ”و تاویل مارویاہ (ای محمد بن الحسن والیوسف) فرس الغازی وہو المنقول عن زید بن ثابت“ ہدایہ جلد اول، فصل فی الخیل۔

اس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے صاحب ”عناۃ“ فرماتے ہیں:-

”فان هذه الحادثة وقعت في زمن مروان رحمه الله فشاورة السجاعة فروى ابوهريرة رضي الله عنه: ليس على الرجل في عبده ولا في فرسه صدقة، فقال مروان لزيد بن ثابت: ما تقول يا ابا سعيد؟ فقال ابوهريرة عجباً من مروان احديثه بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقول: ”ما تقول يا ابا سعيد“ فقال زيد: صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما اراد به فرس الغازی، فاما ما جئتم لطلب نسلها ففيها الصدقة، فقال: كم؟ فقال: ”في كل فرس ديناراً وعشرة دراهم“ عنایہ علی ہامش فتح القدیر (ج ۱ ص ۵۰۲) فصل فی الخیل۔

حضرت زید بن ثابتؓ کی یہ تفسیر غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے حدیث مرفوعہ کے درجہ میں ہے۔

اس کے علاوہ حدیث باب ”لیس علی المسلم فی فرسه ولا عبده صدقة“ میں ”عبد“ سے مراد بالاتفاق

عبد خدمت میں، پس جب ”عبد“ مخصوص بعبد الخدمت ہے تو مناسب یہ ہے کہ ”فرس“ بھی مخصوص بخیل

الخدمۃ والركوب ہو۔ کذا قال الشيخ البنوریؒ فی ”المعارف“ (ج ۵ ص ۲۱۶) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۱۵ ہو بفتح الهیة وضم الزا، المعجمة جمع ”زق“ وهو ظرف من جلد ۱۲ مرتب

بات کے قائل ہیں کہ شہد میں عشر واجب ہے جبکہ شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک شہد پر عشر نہیں ہے۔
حدیث باب کو شافعیہ وغیرہ نے ”صدقة بن عبد اللہ“ کی وجہ سے ضعیف اور ناقابل
استدلال قرار دیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو صدقة بن عبد اللہ ”متکلم فیہ“ راوی ہیں چنانچہ جہاں ان کے
تضعیف کی گئی ہے وہیں بعض حضرات نے ان کی توثیق بھی کی ہے، اس کے علاوہ اس حدیث کے
متعدد شواہد بھی موجود ہیں جس کی وجہ سے یہ روایت ”حسن“ کے درجہ میں آجاتی ہے چنانچہ

۱۔ امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے۔ نیز کھول، زہریؒ، اوزاعیؒ اور مالکیہ میں سے ابن وہبؒ وغیرہ کا مسلک
بھی یہی ہے۔ معالم السنن للخطابی فی ذیل مختصر سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۲۰۹، باب زکوٰۃ العسل رقم ۱۵۳۵) وماتۃ
الکوکب الدرۃ (ج ۱ ص ۲۳۶)۔ نیز امام ترمذیؒ فرماتے ہیں ”والعمل علی ہذا عند اکثر اہل العلم“ واضح ہے کہ
امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عسل میں وجوب عشر جبکہ وہ عشری زمین سے لیا گیا ہو، مزید تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۲۱۸)
۲۔ ابن ابی لیلیٰ، سفیان ثوریؒ اور ابو ثورؒ وغیرہ کا مسلک بھی یہی ہے نیز یہ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ سے بھی مروی ہے۔
معالم للخطابی (ج ۲ ص ۲۰۹) ۱۲ مرتب۔

۳۔ صدقة بن عبد اللہ اسمین ابو معاویہؒ او ابو محمد دمشق ضعیف من السابعة (طبقة کبار التابعین) مات
سنة ست وستین۔ ”ت“ (ترمذی) ”س“ (نسائی) ”ق“ (سنن ابن ماجہ)۔ تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۳۶۶)
حرف الصاد رقم ۸۳ ۱۲ مرتب

۴۔ قال البیهقیؒ: تفرد بہ ہذا صدقة بن عبد اللہ اسمین وهو ضعیف، قد ضعفہ احمد بن حنبل ویحییٰ بن معین وغیرہما۔
قال ابو عیسیٰ الترمذیؒ: سألت محمد بن اسمعیل البخاری عن ہذا الحدیث فقال: ہو عن نافع عن ابی سلی اللہ علیہ السلام
مرسل اھ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۱۲۶) باب ما ورد فی العسل۔

علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ۵ ص ۲۱۶) میں تحریر فرماتے ہیں ”صدقة بن عبد اللہ اسمین دمشق وہو
ضعیف عند اکثر، غیر ائمہ وثقة البوحاتم ورحیم و ابو زرعة۔ النظر المیزان“ و ”التہذیب“ و مشلہ تتحمل
خصوصاً اذا كانت له شواہد، وقول البخاری ”لا یصح فی ہذا الباب شیء“ لا یلزم منه ان لا یصح بیان للاحتجاج
یکفی ”الحسن“ ولا یشرط لہ ایصح (ملخصاً) ۱۲ مرتب

۵۔ چنانچہ علامہ بیہقیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں ”وفیہ کلام کثیر وقد وثقه البوحاتم وغیرہ“ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۱۸) باب زکوٰۃ العسل
۱۲ مرتب
۱۔ اس کی تفصیل پچھلے حاشیہ میں بیان کی جا چکی ہے ۱۲ م

ابن ماجہ میں حضرت ابوسیارہ متقی کی روایت ہے فرماتے ہیں ”قلت یا رسول اللہ ! ان لی نخلًا (شہد کی مکھیاں) قال : اذ العشر“ نیز ابن ماجہ ہی میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت ہے ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه اخذ من العسل العشر“ نیز مصنف عبد الرزاق میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے فرماتے ہیں ”کتب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی اهل الیمن ان یؤخذ من اهل العسل العشر“ ان روایات کی اسناد اگرچہ کلام سے خالی نہیں

۱۔ (ص ۱۳۱) باب زکوٰۃ العسل ، وأخرجہ عبد الرزاق فی مصنفہ (ج ۲ ص ۶۳ رقم ۶۹۷۳) باب صدقة العسل ، وابن ابی شیبہ فی مصنفہ (ج ۳ ص ۱۳۱) فی العسل بل فیہ زکوٰۃ ام لا ؟ ۱۲ مرتب
۲۔ حوالہ بالا ۱۲

۳۔ یہ روایت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی سند سے مروی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ صحیفہ صادقہ کی روایت ہے ۱۲ مرتب
۴۔ (ج ۲ ص ۶۳ رقم ۶۹۷۲) باب صدقة العسل ۱۲

۵۔ چنانچہ ابوسیارہ متقی کی روایت کے بارے میں امام بیہقیؒ فرماتے ہیں ”وہذا صح ما روی فی وجوب العشر فیہ (ای فی العسل) وهو منقطع ، قال ابو عیسیٰ الترمذی : سألت محمد بن اسماعیل البخاری عن ہذا فقال : ہذا حدیث مرسل (المراد بالمرسل ہذا المنقطع لا المرسل الاصطلاحی بالمعنی المعروف — مرتب) وسلمان بن موسیٰ لم یدرک احداً من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم — بیہقی (ج ۲ ص ۱۲۶) باب ما ورد فی العسل —

دوسری روایت ابن ماجہ میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی ہے جو محمد بن یحییٰ حدیثنا نعیم بن حماد حدیثنا ابن المبارک حدیثنا اسامة بن زید عن عمرو بن شعیب النخعی کی سند سے مروی ہے ، اس کی سند پر کوئی کلام مرتب کی نظر سے نہیں گذرا چنانچہ حافظ زلیعیؒ نے بھی یہ روایت ابن ماجہ ہی کے حوالہ سے ذکر کی ہے اور سند پر کوئی کلام نہیں کیا ، دیکھئے نصب الراية (۲۰ ص ۳۹۰) باب زکوٰۃ الزروع والثمار — بلکہ امام ابوداؤد نے ”عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ“ ہی کے طریق سے روایت ذکر کی ہے قال : جاز ہلال احد بنی متعان الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعشور نخل لہ دکان سألہ ان یحییٰ وادیاً یقال لہ سلبۃ فحیی لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذلک الوادی فلما دلی عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کتب سفیان بن وہب الی عمر بن الخطاب یسألہ عن ذلک ، فکتب عمرؓ ان اودی الیک ما کان یودی الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من عشور نخلہ فاحم لہ سلبۃ والا فامساکہا ہو فباب غیث یا کلمہ من یشار — سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۲۶) باب زکوٰۃ العسل — علامہ عثمانیؒ
اعلاہ سنن (ج ۹ ص ۶۷) باب زکوٰۃ العسل میں سنن ابی داؤد کی اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں ، فالحدیث

لیکن ان کی کثرت اس پر دال ہے کہ شہد پر عشر لینا بے اصل نہیں، دوسرے حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت

مرفوعاً سالم عن الجرح ومجتج به لسکوت ابی داؤد علیہ وتحسین ابن عبد البر (فی الاستذکار ج ۳ ص ۲۸۹) صحیح عند
النسائی فی الملتبی قائم یدخل فیہ الاصح عنہ کما مر فی کتاب الصلاة من ہذا کتاب — ابو داؤد کی مذکورہ
روایت عمرو بن الحارث کے طریق سے مروی ہے لیکن یہی روایت عبد الرحمن بن الحارث اور ابن ہبیرہ کے طریق سے
بھی مروی ہے کما نقل الحافظ عن الامام الدارقطنی فی "التلخیص" (ج ۲ ص ۱۶۸، تحت رقم ۸۳۹، باب زکوۃ المعشرات)
اور حافظ ان دونوں کے بارے میں لکھتے ہیں "عبد الرحمن وابن ہبیرہ لیسوا من اہل الاتقان (اس اعتبار سے عمرو بن شعیب
والی روایت بھی کلام سے خالی نہیں رہتی لیکن آگے خود حافظ فرماتے ہیں "لکن تابعہما عمرو بن الحارث احد
الثقات (عند ابی داؤد) وتابعہما اسامة بن زید عن عمرو بن شعیب عند ابن ماجہ وغیرہ۔ کما مضی اھ — اس
سے معلوم ہوتا ہے کہ خود حافظ کے نزدیک وجوب عشر فی العسل کے بارے میں عمرو بن شعیب والی روایت قابل
استدلال ہے۔ بہر حال یہ روایت حنفیہ کی ایک مضبوط دلیل ہے۔ واللہ اعلم

استاذ محترم دام اقبالہم نے وجوب عشر فی العسل پر استدلال کیلئے تیسری روایت حضرت ابو ہریرہؓ
کی ذکر کی ہے جو عبد اللہ بن محرز کے طریق سے مروی ہے لیکن امام سیوطیؒ نقل کرتے ہیں "قال البخاری وعبد اللہ
بن محرز متروک الحدیث" سنن کبریٰ سیوطی (ج ۲ ص ۱۲۶، باب ما ورد فی العسل) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

حاشیہ صفحہ ۴۴۷

لہ عن سعد بن ابی ذباب انہ قدم علی قومہ فقال لہم فی العسل زکوۃ فارنہ لاخیر فی مال لا یرک قال : قالوا : لکم تری ؟
قلت : العشر فأخذ منهم العشر فقدم بہ علی عمر واخبرہ بما فیہ قال فاخذہ عمر وجعلہ فی صدقات المسلمین مصنف
ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۳۲، فی العسل ہل فیہ زکاۃ أم لا ؟) علامہ سیوطی نے یہ روایت مسند بزار اور معجم طبرانی
کبیر کے حوالہ سے نقل کی ہے اور کہا ہے "وفیہ منیر بن عبد اللہ وہو ضعیف" مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۷۷، باب زکوۃ
العسل) حضرت سعد بن ابی ذباب کی مذکورہ روایت کیلئے دیکھئے نصب الرایہ (ج ۲ ص ۳۹۰ و ۳۹۱) باب زکوۃ
الزروع والثمار — نیز عطار خراسانی فرماتے ہیں "ان عمر اصابہ ناس من اہل الیمین فسألوہ وادیا فاعطاهم
ایاہ فقالوا یا امیر المؤمنین ان فیہ نخلًا کثیرًا، قال فان علیکم فی کل عشرة أفراق فرقًا" مصنف عبد الرزاق
(ج ۲ ص ۶۳ رقم ۶۹۷، باب صدقة العسل) واخرجہ ابن ابی شیبہ عن ابن المبارک عن عطار الخراسانی
مختصرًا فی المصنف (ج ۳ ص ۱۴۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ

عمر بن عبد العزیز کے بارے میں مروی ہے کہ وہ شہد پر عشر وصول کیا کرتے تھے۔ اس سے بھی وجوب عشر کی احایت کی تائید ہوتی ہے جبکہ شافعیہ اور مالکیہ کے پاس عدم وجوب عشر پر کوئی حدیث موجود نہیں۔ واللہ اعلم۔

۱۔ شہد پر عشر وصول کرنے سے متعلق حضرت عمر بن عبد العزیز کی کوئی صریح روایت مرتب کوہ مل سکی، بلکہ اس کے برخلاف ثابت ہے چنانچہ نافع فرماتے ہیں ”سألتی عمر بن عبد العزیز عن العسل أفیه صدقة؟ فقلت: لیس بارضنا غسل ولكن سألت المغيرة بن حکیم عنه فقال: لیس فیہ شئ قال عمر بن عبد العزیز: ہو عدل مامون صدق، مصنف عبد الرزاق (ج ۴ ص ۶۱ رقم ۶۹۶۶) باب صدقة العسل، نیز دیکھئے (ص ۶۰ رقم ۶۹۶۵) اور دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۴۲ من قال لیس فی العسل زکوة)۔

البتہ علامہ ابن قدامہ نے حضرت عمر بن عبد العزیزؓ کا مسلک ہی لکھا ہے کہ وہ شہد میں اخذ عشر کے قائل تھے، المغنی (ج ۲ ص ۷۱۳) باب زکوة الزروع والثمار، واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ البتہ مصنف ابن ابی شیبہ میں طاؤس سے مروی ہے ”أن معاذاً لما أتى الیمین أتى العسل وأدقاص الغنم فقال: لم أؤمر فیہ بشئ (ج ۳ ص ۱۴۳ من قال لیس فی العسل زکوة)۔

حافظ ابن حجرؒ ”التلخیص الجبیر“ (ج ۲ ص ۱۶۷ رقم ۸۳۹) باب زکوة المعشرات میں اس حدیث کے بارے میں لکھتے ہیں ”(اخرجه) ابو داؤد فی المراسیل والحمیدی فی مسنده وابن ابی شیبہ والبیہقی من طریق طاؤس عنه وفيه القطاع بین طاؤس وسعاذ، لكن قال البيهقي هو قولى لان طاؤس كان عارفاً بقضایا معاذ، وعن علی و ابن عمر أنه لا زکوة فیہ، اما علی فرواه يحيى بن آدم فی الخراج وفيه القطاع وأما ابن عمر فلم اره موقوفاً عنه وسياً أتى مرفوعاً عنه بخلاف ذلك اهـ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۳۔ پھر جو مضرات شہد میں وجوب عشر کے قائل ہیں ان میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی ہر قلیل کثیر مقدار میں عشر واجب ہے، امام احمدؒ اور امام زہریؒ کے نزدیک نصاب غسل دس ”فرق“ ہے (ایک فرق تین صاع کے برابر ہوتا ہے مزید تفصیل کیلئے دیکھئے ”المغنی لابن قدامہ“ (ج ۲ ص ۷۱۳ و ۷۱۵) اور صاحبینؒ سے مروی ہے کہ غسل کا نصاب پانچ ”وسق“ ہے (پھر صاحبینؒ کے مسلک میں مزید تفصیل ہے جو عینی (ج ۹ ص ۷۱) میں دیکھی جاسکتی ہے) اس مسئلہ کی تفصیل اور دلائل کیلئے دیکھئے ”المغنی“ (ج ۲ ص ۷۱۳ و ۷۱۵) باب زکوة الزروع والثمار،

اور عمدة القاری (ج ۹ ص ۷۱) باب العشر فمیا یسقی من مار السمار وبالمار الجاری ۱۲ مرتب عفی عنہ

بَابُ مَا جَاءَ لَا زَكَاةَ عَلَى الْمَالِ مُسْتَفَادٍ حَتَّى يَحُولَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من استفاد مالا فلا زكاة عليه حتى يحول عليه الحول؛ مال مستفاد اصطلاح شرع میں اس مال کو کہتے ہیں جو نصاب زکوٰۃ کے مکمل ہو جانے کے بعد اثنائے سال میں حاصل ہوا ہو، پھر اس کی اولاد و صورتیں ہیں:-

ایک یہ کہ مال استفاد مال سابق کی جنس سے نہ ہو مثلاً کسی کے پاس سونا چاندی بقدر نصاب تھا اور سال کے دوران اس کے پاس پانچ اونٹ بھی آگئے اس کے بارے میں اتفاق ہے کہ ایسے مال استفاد کو مال سابق میں ضم نہیں کیا جائے گا بلکہ دونوں کا سال الگ الگ شمار ہوگا۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ مال استفاد مال سابق کی جنس سے ہو، پھر اس کی بھی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ مال استفاد مال سابق کی جنس سے ہونے کے ساتھ ساتھ مال سابق کی نمائندگی ہو مثلاً بکریاں پہلے سے موجود تھیں دوران سال ان کے بچے پیدا ہو گئے، یا مال تجارت موجود تھا دوران سال اس پر نفع حاصل ہوا، اس کے بارے میں اتفاق ہے کہ ایسے مال استفاد کو مال سابق میں ضم کیا جائے گا اور دونوں کا سال ایک شمار ہوگا اور مال استفاد کی زکوٰۃ بھی مال سابق کے ساتھ ہی ادا کی جائے گی۔

دوسری صورت یہ ہے کہ مال استفاد مال سابق کی جنس سے تو ہو لیکن اس کی نمائندگی ہو بلکہ ملک کے کسی سبب جدید کی وجہ سے وہ مال حاصل ہوا ہو مثلاً کسی شخص کے پاس نقد روپیہ موجود تھا اور دو ان سال کو کچھ اور روپیہ ہبہ، وصیت، یا میراث کے ذریعہ حاصل ہو گیا اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ اور امام اسحاق کے نزدیک اس قسم کے مال استفاد کو مال سابق میں ضم نہیں کیا جائیگا۔

۱۔ ان صورتوں کی تمام تر تفصیل کیلئے دیکھئے ”بدائع الصنائع فی ترتیب الشریع“ (ج ۲ ص ۱۳ و ۱۴) کتاب الزکوٰۃ، فصل واما الشرائط التي ترجع الى المال، اور ”المغنی لابن قدامة“ (ج ۲ ص ۶۲۶) باب صدقة الغنم، فصل حکم المستفاد من مال الزكاة اثناء الحول ۱۲ مرتب

۲۔ البتہ امام مالکؒ کی دوسری روایت حنفیہ کے مطابق ہر چنانچہ حافظ زبلیؒ نے اس مسئلہ میں امام مالکؒ کے دو قولوں کا حوالہ دیا ہے، نصب الراية (ج ۲ ص ۳۳۰، کتاب الزکوٰۃ، احادیث المال المستفاد)۔ (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

بلکہ اس کا سال الگ شمار ہوگا لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس قسم کے مال مستفاد کو بھی مال سابق میں ضم کیا جائے گا اور اس کی زکوٰۃ بھی مال سابق کے ساتھ ادا کی جائے گی۔

ائمۃ ثلاثہ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب سے ہے یعنی ”من استفاد مالاً فلا زکوٰۃ فیہ حتی یحول علیہ الحول عند ربہ“

حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث دو طرح مروی ہے مرفوعاً بھی اور موقوفاً بھی (کما فی الباب) طریق مرفوع عبد الرحمن بن زید بن اسلم کے ضعف کی وجہ سے ضعیف ہے اور دوسرا طریق جو موقوف ہے اگرچہ صحیح سند سے مروی ہے اور قابل استدلال ہے لیکن ہمارے نزدیک پہلی قسم پر محمول ہے یعنی دوران سال اگر کچھ مال حاصل ہو اور وہ مال سابق کی جنس سے نہ ہو ایسی صورت میں حولانِ حول سے قبل زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، اس کے علاوہ حدیث باب کے عموم پر ائمہ ثلاثہ بھی عامل نہیں کیونکہ مال مستفاد کی دوسری قسم (جو مال سابق کی جنس سے بھی ہو) اور مال سابق کی منار بھی ہو، کو وہ بھی مال سابق کے ساتھ ضم کرنے کے قائل ہیں، تو جس طرح انہوں نے حدیث باب کے عموم سے دوسری قسم کو خاص کیا ہے اسی طرح احناف مال مستفاد کی تیسری قسم کو بھی مستثنیٰ کر کے اس کو پہلی قسم کے ساتھ مخصوص قرار دیتے ہیں کیونکہ اگر اس تیسری قسم کے مال کو مال سابق کے ساتھ ضم نہ کیا جائے اور اس کے حق میں نئے سال کا اعتبار کیا جائے تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ ہر درہم و دینار کا الگ سال شمار ہو اور اگر کسی شخص کو روزانہ کچھ رقم حاصل ہو تو وہ ہر روز کی رقم کا علیحدہ حساب رکھے اور اس میں سخت خرچ ہے، و الحرج مد فوع شسعاً۔

بلکہ قواعد ابن رشد میں امام مالکؒ کا مسلک صراحۃً ”الوبوب فی المال استفاد قبل الحول وان لم یکن الاصل نصاباً“ نقل کیا گیا ہے، معارف السنن (ج ۵ ص ۲۲۳) ابن عربی مالکیؒ نے بھی امام مالکؒ کا مسلک حنفیہ کے مطابق نقل کیا ہے۔ عارضۃ الاحوذی (ج ۳ ص ۱۲۵ و ۱۲۶)۔ لیکن علامہ ابن قدامہؒ نے امام مالکؒ کا مسلک مین بن نقل کیا ہے یعنی مال مستفاد کا تعلق موائم سے ہو تو حنفیہ کے مطابق اور اگر اس کا تعلق اثمان سے ہو تو شافعیہ و حنابلہ کے مطابق۔ المغنی (ج ۲ ص ۶۲۷) باب صدقۃ الغنم، فصل حکم المستفاد من مال الزکوٰۃ اثمار الحول ۱۲ مرتب غفی عنہ

ابو عبد الرحمن بن زید بن اسلم العدوی مولاہم ضعیف من الثامنة مات سنة ثنتين وثمانين، ت (ترمذی) ق (سنن ابن ماجہ) تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۲۸۰ رقم ۹۳۱) ۱۲ مرتب

ابو عبد الرحمن بن زید بن اسلم العدوی مولاہم ضعیف من الثامنة مات سنة ثنتين وثمانين، ت (ترمذی) ق (سنن ابن ماجہ) تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۲۸۰ رقم ۹۳۱) ۱۲ مرتب

بَابُ مَا جَاءَ لَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ جَزْيَةٌ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا يصلح قبلتان في أرض واحدة : حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حکم جزیرۂ عرب کے ساتھ مختص ہے لہذا ایسے تمام افراد جن کا قبلہ مسلمانوں کے قبلہ سے مختلف ہو ان کو جزیرۂ عرب میں ٹھہرنے کی اجازت نہیں چنانچہ حضرت عمرؓ نے یہود کو جزیرۂ عرب سے نکال دیا تھا۔

”لا يصلح قبلتان في أرض واحدة“ کا ایک مطلب ”لا يستقيم دينان في أرض واحدة“ بھی بیان کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کاردار الحرب میں اسلام لے آئے تو اس کو دارالاسلام کی طرف ہجرت کر لینی چاہئے اور یا یہ مطلب ہے کہ ذمیوں کو دارالاسلام میں اپنے مذہب اور اس کی شان و شوکت کو ظاہر کرنے اور اپنے دین کی تبلیغ و اشاعت کی اجازت نہیں۔ واللہ اعلم و لیس علی المسلمین جزیۃ“ اس بارے میں اختلاف ہے کہ جزیہ تمام غیر مسلموں سے لیا جائے گا یا صرف اہل کتاب سے، امام شافعیؒ کے نزدیک جزیہ صرف اہل کتاب کے ساتھ مخصوص ہے مگر وہ مجوس کو بھی اہل کتاب کے حکم میں شامل قرار دیتے ہیں۔ امام مالکؒ کے نزدیک سوائے مرتد کے ہر کافر سے جزیہ پر مصالحت ہو سکتی ہے اور امام ابوحنیفہؒ کا مسلک صاحب روح المعانی نے یہ بیان کیا ہے کہ جزیہ اہل کتاب سے تو سب لیا جائے گا لیکن مشرکین میں تخصیص ہے کہ مشرکین عجم اور مجوس سے تو لیا جائے گا مگر مشرکین عرب سے قبول نہیں کیا جائے گا کیونکہ ان کا کفر بہت سخت ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم انہی کے درمیان مبعوث ہوئے اور آپ انہی کی قوم کے ایک فرد تھے، پھر آپ کے مخاطبین اولین بھی یہی مشرکین تھے اور قرآن کریم بھی انہی کی زبان میں اُترا، ان تمام امور کا تقاضا یہی ہے کہ وہ ایمان

۱۔ النکب الدری (ج ۱ ص ۲۳۷) ۱۲ م

۲۔ تفصیل کیلئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۴۴۹) باب اخراج الیہود من جزیرۃ العرب کتاب الجہاد اور اسکی تفسیر ۱۲ م

۳۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۲۶) باحالیۃ قوت المغتدی ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۶ جز ۷ ص ۷۹ سورۃ توبہ آیت ۲۸) ۱۲ م

۵۔ بلکہ جزیرۂ عرب میں اہل ذمہ کو بھی رہنے نہیں دیا جائے گا اور نہ ہی وہاں ان سے جزیہ قبول کیا جائے گا،

بلکہ صرف وہی سورتیں ہیں جنگ یا اسلام، دیکھئے ”نکب“ (ج ۱ ص ۲۳۷) اور ”معارف“ (ج ۵ ص ۲۲۳) ۱۲ مرتب

قبول کرتے اگر وہ اب بھی ہٹ دھرمی سے باز نہیں آتے تو ان کی دو ہی صورتیں ہیں ”جنگ“ یا ”اسلام“۔ پھر اس پر اتفاق ہے کہ اہل جزیرہ میں سے اگر کوئی اسلام لے آئے تو اس پر سے جزیرہ ساقط ہو جائے گا البتہ جس شخص پر جزیرہ واجب ہو چکا ہو اور پھر وہ اسلام لے آئے اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ اور ابن شبرمہ کے نزدیک ایسے شخص کو واجب شدہ جزیرہ وصول کیا جائے گا جبکہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک جزیرہ نہیں لیا جائے گا، حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب ”لیس علی المسلمین جزیرۃ“ اور معجم طبرانی اوسط میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث مرفوعہ ”من أسلم فلا جزیرۃ علیہ“ اس بارے میں جمہور کا مستدل ہیں۔

امام شافعیؒ کے نزدیک حدیث باب کا مطلب یہ ہے کہ مسلمان پر ابتداءً جزیرہ نہیں لگایا جاسکتا لیکن جمہور کا کہنا یہ ہے کہ مسلمان پر ابتداءً جزیرہ عائد نہ ہونا تو بدیہیات میں سے تھا اسے بتانے کی ضرورت نہ تھی۔ لہذا حدیث باب کا اصل منشا یہی ہے کہ ذمی کے مسلمان ہونے کے بعد اس پر جزیرہ عائد نہیں کیا جاسکتا۔

لیس علی المسلمین جزیرۃ عشور“ یہاں جزیرہ عشور سے عام جزیرہ یعنی جزیرہ رقبہ ہی مراد ہے، جیسا کہ حدیث کے ٹکڑے ”انما العشور علی الیہود والنصارى“ کے ساتھ اس کے تقابل سے ظاہر ہو رہا ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ الْحِلِّيِّ

خطبنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا معشر النساء تصدقن ولومن

- ۱۔ جو سنن ابی داؤد میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے ”لیس علی مسلم جزیرۃ“ (ج ۲ ص ۴۳۳ کتاب الخراج والفی والامارۃ، باب فی الذی یسلم فی بعض السنۃ ہل علیہ جزیرۃ؟) ابوداؤد میں اسی مقام پر اس حدیث کی تفسیر سفیان ثوریؒ سے ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے ”اذا اسلم فلا جزیرۃ علیہ“ ۱۲ مرتب
- ۲۔ نصب الرایۃ (ج ۳ ص ۴۵۳) کتاب السیر باب الجزیرۃ ۱۲
- ۳۔ جزیرہ سے متعلق کچھ بحث ”باب ما جاء فی زکوة البقر“ کے تحت حواشی میں گزر چکی ہے فلیراجع، نیز ملاحظہ فرمائیے علامہ رشید رضا مصریؒ کی تفسیر ”المنار“ جلد ۴م فصل فی حقیقۃ الجزیرۃ والمراد منها۔ اور قاموس القرآن (ص ۱۹۴ تا ۱۹۶) ۱۲ مرتب
- ۴۔ مزید تشریح کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۲۶ و ۲۲۷) ۱۲ ۵۔ اس لفظ کو ”حار“ کے ضم اور کسرہ دونوں طرح پڑھا

حلیکن ناسکین اکثر اہل جہنم یوم القیامۃ ؑ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک استعمال زیور پر زکوٰۃ نہیں جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک زیور خواہ استعمال ہی کیوں نہ ہو اس پر زکوٰۃ واجب ہے امام ترمذیؒ نے اس باب میں دو حدیثیں ذکر کی ہیں، یہ دونوں روایات حنفیہ کی دلیل بن سکتی ہیں۔ پہلی روایت حضرت زینب امراۃ عبداللہ کی ہے یعنی ”یا معشر النساء تصدقن ولو من حلینکم ائمہ“ لیکن اس سے استدلال سرتج نہیں کیونکہ اس میں صدقہ نافلہ بھی مراد لیا جاسکتا ہے۔ دوسری روایت ”عمر بن شعیب عن اسیہ عن جدہ“ کے طریق سے مروی ہے ”ان املأتین اتتا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و فی ایدیمما سواران من ذہب فقال لہما: اؤدیا زکاتہ فقالتا: لا! فقال لہما رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: اتمحبان ان یسورکما اللہ بسوارین من نار؟ قالتا: لا! قال: فادیا زکوتہ“ لیکن اس پر امام ترمذی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ حدیث ابن لہیعہ اور ثنی بن الصباح سے مروی ہے اور یہ دونوں ضعیف ہیں پھر فرماتے ہیں ”ولا یصح فی ہذا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم شیء“ لیکن امام ترمذی کا یہ ارشاد ان کے اپنے علم کے مطابق ہو ورنہ اس باب میں متعدد صحیح احادیث موجود ہیں

۱۔ دروی ذلک عن ابن عمر وجابر و انس وعائشۃ واسمار رضی اللہ عنہم، وبہ قال القاسم والشعبی، وقتادہ ومحمد بن علی وعمرۃ وابو عبیدہ واسحاق والوثور۔ المغنی (ج ۳ ص ۱۱) باب زکوٰۃ الذہب والفضۃ ۱۲ مرتب

۲۔ دروی ذلک عن عمر بن الخطاب وعبداللہ بن مسعود وعبداللہ بن عمر (المغنی ج ۳ ص ۱۱) میں عبداللہ بن عمر کی جگہ عبداللہ بن عمر بن العاص کا نام مذکور ہے اور غالباً یہی راجح ہے اس لئے کہ پچھلے حاشیہ میں حضرت ابن عمر کا مسلک ائمہ ثلاثہ کے مطابق ذکر کیا گیا ہے، وعبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم، وبہ قال سعید بن المسیب و سعید بن جبیر وعطار ومحمد بن سیرین وجابر بن زید ومجاہد والزہری وسفیان الثوری وطاؤس ومیمون بن مہران والضحاک وعلقمۃ والاسود وعمر بن عبدالعزیز وذوالہمدانی والاوزاعی وابن شبرمہ واکسن بن جی۔ وقال ابن المنذہ وابن حزم: الزکاة واجبیۃ بظاہر الکتاب وسنتہ، وكان الشافعی یفتی فی العراق علی انہا لا تجب الزکاة فیہا وتوقف بمصر وقال: ہذا مما استخیر اللہ فیہ، وعن جابر أنه کان یری الزکاة فی کثیر المحلی دون قلیلہا۔ عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۳۳) باب الزکاة علی الاقارب۔ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۳۔ چنانچہ امام ترمذیؒ نے یہ روایت ابن لہیعہ ہی کے طریق سے ذکر کی ہے ۱۲ م

۴۔ ہذا الطریق اخرجہ احمد رضی اللہ عنہ فی مسندہ۔ انظر نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۲۷۱، فصل فی الذہب) احادیث زکوٰۃ المحلی

۱۲ مرتب

اول تو یہی حدیث جسے امام ترمذی نے ضعیف قرار دیا ہے سنن ابی داؤد میں صحیح سند کے ساتھ آئی ہے "حدثنا ابو کامل و حمید بن مسعدة المعنى ان خالد بن الحارث حدثهم نا حسين عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن امرأة أتت رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعها ابنة لها وفي يدها مِسْكَةٌ (حلقتان، سواران) غليظتان من ذهب فقال لها: أعطيني زكاة هذا؟ قالت: لا! قال: اليس لك ان يسورك الله بهما يوم القيامة سوارين من نار، قال: فخلعتهما وألقتهما الى النبي صلى الله عليه وسلم وقالت: هما لله ولرسوله" اس کی سند میں نہ ابن لہیعہ ہے اور نہ یحییٰ بن الصباح، حافظ منذری مختصر سنن ابی داؤد میں فرماتے ہیں "اسنادہ لا مقال فیہ" اور ابن القطان اپنی کتاب (الوهم والایهام) میں فرماتے ہیں: "اسنادہ صحیح" نیز ابو داؤد ہی میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے "قالت: کنت ألبس

لہ دونوں روایات کو ایک حدیث یا ایک واقعہ قرار دینا بظاہر شکل معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ ترمذی کی روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دو کنگن ان دو عورتوں نے پہن رکھے تھے اور زکوٰۃ کی ادائیگی کے سلسلہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خطا اور عدم ادا زکوٰۃ کی صورت میں عذاب کی وعید دونوں کیلئے تھی جبکہ سنن ابی داؤد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں کنگن بیٹی نے پہن رکھے تھے اور آپ کا خطاب بھی صرف اسی سے تھا۔ اس لئے بظاہر دونوں واقعات علیحدہ علیحدہ معلوم ہوتے ہیں اگرچہ دونوں ہی روایات عمرو بن شعیب کے طریق سے مروی ہیں واللہ اعلم ۱۲ مرتب

۱۳ (ج ۱ ص ۲۱۸) باب الكنز ما ہو؟ وزکوٰۃ اہلی، واخرجه النسائی مسنداً ومرسلًا فی سننہ (ج ۱ ص ۳۴۳، باب زکوٰۃ اہلی) والبیہقی فی سننہ الکبریٰ (ج ۴ ص ۱۳۰، باب سیاق اخبار وردت فی زکوٰۃ اہلی) ۱۲ مرتب

۱۴ (قال المنذری) المسکة محرکة واحدة المسک وهو اسورة من ذبل (جلد السلخانة البرية او البحرية تخدم منه السوار والامشاط) أو قرن، أو عاچ (باب الفیل، ولا یسمی غیرنا به عاچا) فاذا كانت من غیر ذلک اضيفت الیه۔ الترغیب والترہیب (ج ۱ ص ۵۵۶) الترہیب من منع الزکاة وما جا فی زکاة اہلی ۱۲ مرتب

۱۵ (کما نقل الزیلعی فی "نصب الراية" (ج ۲ ص ۳۷۰) فصل فی الذہب، احادیث زکوٰۃ اہلی۔ ولكن ما وجدناه فی مظاہر من "المختصر" والمکتبة الاثرية۔ سانگلہ ہل پاکستان) مع انه قد ذکر الحدیث فی "مختصرہ" (ج ۲ ص ۱۷۵) باب الكنز ما ہو؟

۱۶ زیلعی (ج ۲ ص ۳۷۰) ۱۲ م

۱۷ (ج ۱ ص ۲۱۸) باب الكنز ما ہو وزکوٰۃ اہلی ۱۲ مرتب

أَوْضاحًا من ذهب، فقلت يا رسول الله! أكنز هو؟ فقال: ما بلغ أن تؤدى زكاته فزكّيتي فليس بكنز. امام ابو داؤد نے اس پر سکوت کیا ہے جو ان کے نزدیک حدیث کے صحیح "یا کم از کم" حسن "ہونے کی دلیل ہے۔"

تیسری روایت حضرت عائشہؓ کی ہے اور یہ بھی ابو داؤد ہی میں مروی ہے "عن عبد الله بن شداد بن الهاد أنه قال دخلنا على عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فرأى في يدي فتحات من ورق فقال: ما هذا يا عائشة؟ فقلت: صنعتهن أتين لك يا رسول الله! قال: أتؤدين زكاتهن؟ قلت: لا! أو ما شاء الله، قال: هو حبيبتك من النار." یہ تینوں روایات مسلک حنفیہ پر صراحت دلات کرنے کے ساتھ قوی اور نہایت صحیح ہیں۔ لہذا امام ترمذی کا یہ فرمانا کہ اس باب میں کوئی حدیث صحیح نہیں ان کا تسامح ہے۔ دوسری طرف کوئی ایسی روایت موجود نہیں جو زیورات کو زکوٰۃ سے مستثنیٰ کرنے پر صراحت دلات کرتی ہو۔ لہذا اس باب میں حنفیہ کا مسلک نہایت قوی اور مضبوط ہے۔ وبالله التوفيق۔

۱۔ اوساخ: جمع "وضح" بفتح، نور من الحلی من الفضة يتجلى في القوائم الذي يقال له في الوردية: "پازیب" والمراد في الحديث الحلی من الذهب لأنه نسب إليه ۱۲ مرتب

۲۔ اس روایت کی مکمل تحقیق کیلئے دیکھئے "نصب الراية" (ج ۲ ص ۳۷۱ و ۳۷۲) احادیث زکوٰۃ الحلی ۱۲ م

۳۔ (ج ۱ ص ۲۱۸) باب الكنز ما هو زکوٰۃ الحلی ۱۲ م

۴۔ الفتحات: بالفتح المعجمة جمع "فتحة" وهي حلقة (حيلة) لافض (نکینہ) لها تجعلها المرأة في اصابع رجليها وربما وضعها في يدها - وقال بعضهم: هي خواتم كبار كان النساء يختمن بها - الترغيب والترهيب (ج ۱ ص ۵۵۶) الترغيب من منح الزکوٰۃ وما جاز في زکوٰۃ الحلی ۱۲ مرتب

۵۔ واخرجه الحاكم في "المستدرک" (ج ۱ ص ۳۸۹) وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، والدارقطني في سننه (ج ۲ ص ۱۰۶) رقم ۱۰۶ باب زکوٰۃ الحلی، وراجع للتحقيق "نصب الراية" (ج ۲ ص ۳۷۱ و ۳۷۲) ۱۲ مرتب

۶۔ وجوب زکوٰۃ فی الحلی کے بارے میں مزید احادیث نبویہ نیز صحابہ کرام و تابعین عظام کے آثار اور ان تمام کی تحقیق کیلئے دیکھئے نصب الراية (ج ۲ ص ۳۷۲ تا ۳۷۴) احادیث زکوٰۃ الحلی ۱۲ مرتب

۷۔ جبکہ ائمہ ثلاثہ کے مسلک کو ثابت کرنے کیلئے استثناء کا اثبات بھی ضروری ہے اس لئے کہ حضرت ابوسعید خدری کی حدیث میں

بجاء من الذهب

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ الْخَضَرِ وَأَوَّلِ

عن معاذٍ أَنَّهُ كَتَبَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْأَلُهُ عَنِ الْخَضَرِ وَأَوَّلِ
 هِيَ الْبَقُولُ فَقَالَ : لَيْسَ فِيهَا شَيْءٌ : اس حدیث سے استدلال کر کے ائمہ ثلاثہ اور صاحبینؒ پر
 کہتے ہیں کہ ترکاری وغیرہ پر عشر واجب نہیں ، ان کے نزدیک عشر صرف ان چیزوں پر ہو جڑنے والی ہو۔
 ان کے برخلاف امام ابو حنیفہؒ ترکاریوں پر وجوب عشر کے قائل ہیں (لیکن امام صاحبؒ کے
 نزدیک یہ وجوب عشر دیانۃ ہے فیما بینہ و بین اللہ اور عامل کی جانب سے اس کی ادائیگی کا مطالبہ
 نہیں ہوگا۔ مرتب)

امام صاحبؒ کا استدلال ارشاد باری تعالیٰ ” وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ “ کے
 اطلاق سے ہے جس میں ترکاریاں بھی شامل ہیں ، نیز اگلے باب (باب ماجاء فی الصدقة
 فیما یستقی بالأنهار وغیرھا) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت بھی ان کا مستدل ہے یعنی

” لَيْسَ فِيْمَادُونَ خَمْسَةُ أَوَاقٍ مِنَ الْوَرَقِ صَدَقَةٌ “ (أخرجه البخاری فی صحیحہ ج ۱ ص ۱۹۶) باب لیس فیما دون خمسة ذود
 صدقة - و مسلم فی صحیحہ ج ۱ ص ۳۱۵ ، کتاب الزکوة - و آخرون) اپنے عموم کے ساتھ زیورات کے اندر بھی زکوة
 کے وجوب پر دال ہے بشرطیکہ وہ زیورات نصاب کی مقدار کو پہنچ گئے ہوں اور اس عموم سے زیورات کو
 خاص کرنے کیلئے لامحالہ دلیل کی ضرورت ہوگی اور ایسی کوئی صحیح صریح دلیل ائمہ ثلاثہ کے پاس موجود نہیں البتہ
 علامہ ابن الجوزیؒ نے ” التتحیق “ میں عافیۃ بن ایوب عن لیث بن سعد عن ابی الزبیر کے طریق سے حضرت
 جابرؓ کی حدیث مرفوعہ ذکر کی ہے یعنی ” لیس فی الحلی زکوة “ لیکن یہ روایت ضعیف ہے تحقیق کیلئے دیکھئے نصیبۃ
 (ج ۲ ص ۳۷۷) نیز آثار صحابہ کیلئے دیکھئے (ص ۳۷۵) نیز دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۱۳۸) باب من قال لا
 زکوة فی الحلی ۱۲ مرتب عنی عنہ

حاشیہ صفحہ ۴۵۷

۱۔ خضر اوات جمع خضراء ، سبزی ترکاری ۱۲ م

۲۔ اور نہ مڑنے والی چیزوں میں بھی زکوة کا وجوب مطلقاً نہیں ہے بلکہ ان کا نصاب مقرر ہے۔ اور نصاب کی تفصیل

باب ما جاء فی صدقة الزرع والتمر والمحبوب میں گزر چکی ہے ۱۲ مرتب

۳۔ سورۃ النعام ، پارہ ۵ آیت ۱۳۱ : اور اس میں جو حق (شرع سے) واجب ہے وہ اس کے کاٹنے کے دن (مسکینوں کو) دیا کروا

”فما سقت السماء والعيون العشر وفيما سقى بالنضح (حوض) نصف العشر“ نیز بخاری میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فیما سقت السماء والعیون اذ کان عثریا العشر وما سقى بالنضح نصف العشر“ ان دونوں روایات میں کلمہ ”ما“ عام ہے جو ہر قسم کی پیداوار کو شامل ہے، اور ”عثری“ سے مراد وہ درخت ہیں جو کسی نہر وغیرہ کے کنارے یا ان کے قریب ہوتے ہیں اور زمین سے خود بخود پانی چوس لیتے ہیں اور انہیں سیراب کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی، یہ لفظ ”عائور“ سے نکلا ہے جس کے معنی ”کارز“ کے ہیں۔ نیز امام عبدالرزاق نے حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ سے نقل کیا ہے ”کتب عمر بن عبدالعزیز ان یؤخذ مما انبتت الارض من قلیل او کثیر العشر“ اس کے علاوہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ابراہیم نخعیؓ سے مروی ہے ”فی کل شیء اخرجت الارض زکوۃ حتی فی عشر وسمجات بقل دستجة بقل“

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا ایک جواب یہ دیا جاتا ہے کہ یہ حسن بن عمارہ کی وجہ سے ضعیف ہے، لیکن یہ جواب حنفیہ کے اصول پر درست نہیں کیونکہ حسن بن عمارہ اکثر حنفیہ کے نزدیک مقبول ہیں کما میں فی مبحث القراءة خلف الامامؓ۔ لہذا صحیح بات یہ ہے کہ حدیث میں مطلق وجوب عشر کی نفی مقصود نہیں بلکہ اس میں حکومت کو عشر وصول کرنے کا بار ہا ہے کہ خضر اوات وغیرہ

۱۔ (ج ۱ ص ۲۰۱) باب العشر فیما سقی من مار اسمار و المار الجاری ۱۲ م
۲۔ بالمہملۃ والمثلثة المفتوحین و کسر الراء و شدۃ التختیۃ و ہو ما یشر ب جروقہ من غیر سقی قالہ الخطابیؒ قیل:
ما سئل الیہ ما المرط و قیل ما سقی بالعائور، والعائور شبہ نہر یحفر فی الارض لیسقی بہ البقول والنخل والزرع۔ کذا فی حاشیۃ
الشیخ احمد علی السہارنفوری علی صحیح البخاری (ج ۱ ص ۲۰۱، باب العشر فیما سقی من مار اسمار الخ) باحالیۃ ”العلینی“ و
”اللمعات“ ۱۲ مرتب

۳۔ مزید تحقیق کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۳۴ و ۲۳۵) باب ما جار فی الصدقۃ فیما سقی بالانہار وغیرہ ۱۲ م
۴۔ مصنف عبدالرزاق (ج ۴ ص ۱۲۱ رقم ۴۱۹۶) باب الخضر، نیز دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۳۹) فی کل شیء اخرجت الارض زکاۃ ۱۲ مرتب

۵۔ (ج ۲ ص ۱۳۹) فی کل شیء اخرجت الارض زکاۃ ۱۲ م
۶۔ دیکھئے احناف کی مستدل احادیث ”حضرت جابرؓ کی حدیث“ ۱۲ م

کی زکوٰۃ وصول کرنے کا اختیار مصدق کو نہیں دیا جائے گا اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ آپ نے یہ ارشاد حضرت معاذؓ کے جواب میں فرمایا تھا (کما هو مصرح فی حدیث الباب) جوین کے عالم تھے۔ واللہ سبحانہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ مَالِ الْيَتِيمِ

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خطب الناس فقال : ألا من ولی یتیم مالہ مال فلیتجی فیہ ولا یترکہ حتی تأکلہ الصدقة ؟ اس حدیث کی بنا پر ائمہ ثلاثہ اس بات کے قائل ہیں کہ نابالغ کے مال میں بھی زکوٰۃ واجب ہے، ان حضرات کا استدلال حضرت عائشہؓ کے اثر سے بھی ہے عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه انه قال كانت عائشة

لہ المراد من الیتیم یتیم الیتیم الذی لم یبلغ الحلم وان لم یمیت البواہ ، کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۳۶) ۱۲ مرتب
اس بارے میں ان کا استدلال حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت عائشہؓ کے آثار سے بھی ہے ، تفصیل
کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۳۶ تا ۲۳۹) ونصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۳۲ و ۳۳۳) ۱۲ مرتب
۱۲ موطا امام مالکؒ (ص ۲۸۲) زکوٰۃ اموال الیتامی والتجارة لهم نیہا۔

ان حضرات کا استدلال حضرت عمرؓ کے اثر سے بھی ہے ”عن سعید بن المسیب ان عمر بن الخطابؓ قال : اتبعوا یا اموال الیتامی لا تأکلہا الصدقة“ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۰۰) باب وجوب الزکاۃ فی مال الصبی والیتیم رقم ۷۱
امام بیہقیؒ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”هذا اسناد صحیح وله شواہد عن عمرؓ۔ لیکن صاحب
”جوہر نفی“ علامہ ابن الترمذیؒ فرماتے ہیں ”قلت : کیف یكون صحیحا ومن شرط الصحة الاتصال وسعيد ولد لثلاث سنين مبين
من خلافة عمرؓ ذكره مالکؒ وانكر سماعه منه، وقال ابن معين : رآه وكان صغيراً ولم يثبت سماع منه، واسند
البيهقي في كتاب المدخل عن مالک انه سئل هل ادرك ابن المسیب عمرؓ، قال : لا ولكنه ولد في زمانه، فلما كبر اكب على المسئلة
عن شانه حتى كأنه رآه، ولهذا لم يخرج الشيخان لابن المسیب عن عمرؓ شيئاً۔ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۱۰۷) باب
من تجب علیہ الصدقة۔ ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کے اثر سے بھی ہے ”أنه كان يترك مال الیتیم“
نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۳۳) احادیث زکوٰۃ مال الیتیم او الصغير۔ نیز مصنف عبد الرزاق میں حضرت جابر
بن عبد اللہؓ کا اثر ہے ابو الزبیر فرماتے ہیں ”أنه سمع جابر بن عبد اللہ يقول فيمن طلى مال الیتیم قال جابر : يعطى زکوٰۃ
۔ (ج ۲ ص ۶۶ رقم ۶۹۸) باب صدقة مال الیتیم والالتماس فيه واعطاء زکوٰۃ۔ ۱۲ مرتب عفی عنه

تلینی أنا وأخالی یتیمین فی حجرها فكانت تخرج من أموالنا الزکوۃ ۛ

جبکہ امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ اور عبداللہ بن المبارکؒ کے نزدیک صبی کے مال پر زکوۃ نہیں، ان حضرات کا استدلال نسائیؒ اور ابوداؤد وغیرہ کی معروف روایت سے ہے ”رفع القلم عن ثلاث“ عن النساء حتی یتیقظ وعن الصغیر حتی یکبر وعن المجنون حتی یعقل أو فیق“ (اللفظ للنسائی) اس میں نابالغ کو صراحتہً غیر مکلف قرار دیا گیا ہے لہذا اس پر نماز وغیرہ دوسرے واجبات کی طرح زکوۃ بھی واجب نہ ہوگی اس کے علاوہ امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا یہ قول نقل کیا ہے ”لیس فی مال الیتیم زکوۃ“ اس روایت میں اگرچہ لیث بن ابی سلیم آئے ہیں جو بعض حضرات کے نزدیک ضعیف ہیں لیکن ان کے بارے میں صحیح یہ ہے کہ وہ رواۃ حسان میں سے ہیں چنانچہ

۱۔ (ج ۲ ص ۱۰۳) کتاب الطلاق، باب من لا یقع طلاقہ من الازواج۔ عن عائشہ مرفوعاً ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۲ ص ۶۰۴) کتاب الحدود، باب فی المجنون لیسرق أو یصیب محرماً۔ عن عائشہ مرفوعاً وعن علی موقوفاً و مرفوعاً ۱۲

۳۔ صحیح بخاری (ج ۲ ص ۷۹۴) کتاب الطلاق، باب الطلاق فی الاعلاق والکرہ والسكران والمجنون الخ، عن علی موقوفاً و (ج ۲ ص ۱۰۰۶) کتاب الحاربین من اہل الکفر والردۃ، باب لا یرحم المجنون والمجنونۃ، عن علی موقوفاً۔ جامع ترمذی (ج ۱ ص ۲۰۵) ابواب الحدود، باب ما جار فین لا یجب علیہ الحد، عن علی مرفوعاً۔ سنن ابن ماجہ (ص ۱۳۷) ابواب الطلاق، باب طلاق المعتوہ والصغیر والنائم۔ عن عائشہ و علی مرفوعاً ۱۲ مرتب عفی عنہ

۴۔ و اثر ابن مسعودؓ اخرجہ ابو عبیدہ فی کتاب الاموال (ص ۲۵۲)، كما نقل فی ”بغیۃ اللمعی“ علی ذیل ”الزیلعی“ (ج ۲ ص ۳۳۴) وابن ابی شیبہ فی مصنفہ (ج ۳ ص ۱۵۰)، من قال لیس فی مال الیتیم زکوۃ حتی یبلغ) والبیہقی فی سننہ (ج ۴ ص ۱۰۸)، باب من تجب علیہ الصدقۃ) کلہم من طریق لیث بن ابی سلیم عن مجاہد عن ابن مسعودؓ ۱۲ مرتب

۵۔ چنانچہ امام بیہقیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں ”وقد ضعفہ اہل العلم بالحديث“ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۱۰۸) باب من تجب علیہ الصدقۃ)

اور حافظ ابن حجرؒ ان کا اس طرح تذکرہ کرتے ہیں ”اللیث بن ابی سلیم بن زنیم بالزار والنون مصغراً، وام امیہ امین، وقیل غیر ذلک، صدوق، اختلط اخیراً ولم یمیز حدیثہ فرک، من السادسة، مات سنۃ ثمان و اربعین (برمز) خت (ای اخرج احادیثہ البخاری فی صحیحہ معلقاً) م (مسلم) ع (اصحاب السنن الاربعۃ فی سننہم) تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۱۳۸، حرف اللام رقم ۹) ۱۲ مرتب

”عن أبيه عن جدّه“ دون سائر اسانیدہ، فإن الشیخین قد اخرج له من غیر
هذه الطريق روایات“

عمرو بن شعیب کی جو روایت ”عن أبيه عن جدّه“ کے طریق سے مروی ہو اس پر طویل کلام ہو
جس کا خلاصہ یہ ہے کہ محدثین کی ایک جماعت ایسی سند سے مروی روایت کو قابل استدلال نہیں
سمجھتی۔ ان حضرات محدثین کا کہنا یہ ہے کہ شعیب کا سماع اپنے دادا حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ
سے نہیں ہے۔ لیکن یہ صحیح نہیں چنانچہ امام دارقطنی اس کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”و
قد روی عبید اللہ بن عمر العمری وهو من الاثمة العدل عن عمرو بن شعیب عن
ابیہ قال كنت جالساً عند عبد اللہ بن عمر ف جاء رجل فاستفتاه فی مسئلة،
فقال یا شعیب! امض معہ الی ابن عباس: فقد صح بہذا سماع شعیب من
جدّه عبد اللہ وقد اثبت سماعہ منہ أحمد بن حنبل وغیرہ۔“ نیز مستدرک حاکم
کی ایک روایت سے بھی شعیب کا سماع عبداللہ بن عمرو سے ثابت ہوتا ہے ”عن عمرو بن شعیب عن
أبیہ ان رجلاً أتى عبد اللہ بن عمرو ویسألہ عن محرم الحہ“ امام حاکم اس روایت کو

۱۔ دیکھئے نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۳۱ و ۳۳۲) احادیث زکوٰۃ مال الیتیم۔ اور معارف السنن (ج ۵ ص ۲۳۸ و ۲۳۹) ۲۔
۳۔ قال ابن حبان: لا يجوز الاحتجاج بحديثي بما رواه عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه لان هذا الاسناد لا يخلو من ارسال
وانقطاع وكلاهما لا يقوم بحجة فان عمرو بن شعيب بن محمد بن عبد اللہ بن عمرو بن العاص فاذا روی عن أبيه عن جدّه
فأراد (ای ان اراد) بجده محمداً فمحمداً لا صحبة له وإن اراد عبد اللہ فشعيب لم يلق عبد اللہ۔ نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۳۱) ۴۔
۵۔ نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۳۱ و ۳۳۲) ۱۲ م

۶۔ غالباً یہ علامہ زیلعی کا کلام ہے ۱۲ م

۷۔ وقال الدارقطني: جدّه (ای جد عمرو بن شعيب) الادنى محمد ولم يدرك رسول الله صلى الله عليه وسلم وجهه الا على عمرو
بن العاص ولم يدركه شعيب وجهه الا وسط عبد الله قد أدركه فاذا لم يسم جدّه احتمل ان يكون محمداً واحتمل ان يكون عمرو
فيكون في الحالين مرسلًا، واحتمل أن يكون عبد الله الذي أدركه فلا يصح الحديث ولا يسم من الارسال إلا أن يقول
فيه عن جدّه عبد الله بن عمرو۔ نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۳۲) ۱۲ مرتب

۸۔ (ج ۲ ص ۶۵، کتاب البيوع) بهذا نقل في المعارف (ج ۵ ص ۲۳۸ و ۲۳۹) ۱۲ م

نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”ہذا حدیث اقامت راتہ حراظ و هوکالہ بذالب فی صحۃ
سماع شعیب ابن محمد عن جدہ عبد اللہ بن عمرؓ اھ“

یہی وجہ ہے کہ ”عمرو بن شعیبؓ“ کی سند سے مروی روایات کو اکثر محدثین نے صحیح اور قابل اتدال قرار دیا ہے چنانچہ حافظ عبد الغنی مصری اپنی سند سے امام بخاریؒ کے بارے میں نقل کرتے ہیں ”أنه
سئل أن يحتج به فقال : رأيت أحمد بن حنبل وعلي بن المديني والحميدي و
اسحاق بن راهويه يحتجون بـ ”عمرو بن شعیب عن أبيه عن جدہ“ ما تركه أحد
من المسلمين“ اس کے بعد امام بخاریؒ نے فرمایا : ”من الناس بعدہم ؟“ — نیز حسن
ابن سفیان، اسحاق بن راہویہ سے نقل کرتے ہیں ”قال : عمرو بن شعیب عن أبيه عن جدہ
كأيوب عن نافع عن ابن عمر“ و هذا التشبيه في نهاية الجلالة من مثل
اسحاق رحمه الله

بہر حال جمہور محدثین کے نزدیک ایسی تمام روایات صحیح اور مقبول ہیں اگرچہ بعض حضرات نے ان
کی روایات کو ”وجادۃ“ قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ شعیب کا سماع اپنے دادا عبد اللہ سے ثابت نہیں
بلکہ ان کے پاس اپنے دادا کا صحیفہ صادقہ موجود تھا اور وہ اس سے روایات بیان کرتے تھے ۔
بہر حال جو بھی صورت ہو یہ روایات مقبول ہیں چنانچہ صحیفہ صادقہ کی روایات بھی مشترک کتب احادیث
میں مروی ہیں۔ واللہ اعلم ۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْعَجَمَاءَ جُرْحُهُمْ جِدٌّ فِي الرِّكَازِ الْخُمْسِ

العجماء جرحها جبارٌ“ ”عجماء“ کے معنی حیوان کے میں اور ”جبار“

۱۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۳۸) ۱۲ مرتب

۲۔ حوالہ بالا ۱۲

۳۔ تفصیل کیلئے دیکھئے ”کتابت حدیث عہد رسالت و عہد صحابہ میں“ (ص ۶۹ تا ۷۷) ۱۲

۴۔ العجماء البہیمۃ وسمیت العجماء لانہا لا تکلم ۱۲

۵۔ الجرح : الظاہر انہ بالفتح مصدر وبالضم اسم للمصدر ۱۲

۶۔ جبار بضم الجیم وتخفيف الباء الموحدة آخره راء، یعنی لیس فیہ ضمان ۔ المعارف (ج ۵ ص ۲۳۹) ۱۲

کے معنی "بدر" کے۔ اور مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی حیوان کسی کو زخمی کر دے تو یہ زخم بدر ہے اور اس کی دیت کسی پر واجب نہ ہوگی لیکن یہ حکم اس وقت ہے جبکہ حیوان کے ساتھ کوئی سائق نہ ہو، اور اگر کوئی سائق یا قائد ساتھ ہو تو مختلف حالات میں وہ ضامن ہوتا ہے جس کی تفصیل کتب فقہ میں موجود ہے۔ اور موثر کا ڈرائیور ہر صورت میں ضامن ہوتا ہے۔ چاہے موثر نے پیچھے سے نقصان پہنچایا ہو یا سامنے سے۔ تفصیل مکتبہ اہلبیہ میں دیکھ لی جائے۔

پھر امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ حیوان کا لگا یا ہوا زخم اس وقت بدر ہوگا جب اس نے دن کے وقت کسی کو زخمی کیا ہو اور اگر رات کے وقت زخمی کیا تو اس کا ضامن مالک پر آئے گا خواہ مالک جانور کے ساتھ نہ ہو کیونکہ رات کے وقت مالک کا فرض ہے کہ وہ جانور کو باندھ کر رکھے۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک دن اور رات کے حکم میں کوئی تفریق نہیں، چنانچہ حدیث باب کا عموم حنفیہ کی تائید کرتا ہے۔

۱۔ و مذہب مالک کا الشافعیۃ۔ کما نقل فی المعارف (ج ۵ ص ۲۴۰) ۱۲ م

۲۔ یہ تفصیل امام شافعیؒ نے ایک حدیث مرفوعہ سے اخذ کی ہے "عن ابن شہاب عن حزام بن حزم بن سعید (علہ السلام) بن سعد أو حزام بن ساعدة۔ کما فی التقریب ج ۱ ص ۱۵۷ رقم ۱۹) بن محیطة أن ناقة للبرار بن عازب دخلت حائط رجل فافسدت فيه فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن علي أهلك الحوائط حفظها بالنهار وأن ما فسدت المواشي بالليل ضامن علي أهلها"۔ مؤطا امام مالکؒ (ص ۶۴۴) کتاب الأقضية، باب القضائر في الفصاري والحريسة۔ سنن أبي داود میں یہ روایت اس طرح مروی ہے "عن حرام بن محیطة الانصاري عن البرار بن عازب۔ قال كانت لنا ناقة فزارية فدخلت حائطاً فافسدت فيه فكم رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها فقضى أن حفظ الحوائط بالنهار علي أهلها وأن حفظ الماشية بالليل علي أهلها، وأن علي أهل الماشية ما أصابت ماشيتهم بالليل (ج ۲ ص ۵۰۲) و ۵۰۳ ص ۵۰۳، آخر حدیث فی کتاب البیوع، باب المواشي تفسد زرع قوم، نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۱۶۸)، ابواب الاحکام، باب الحكم فيما افسدت المواشي)۔

۳۔ و اجاب عنه الحنفية بأن حرام بن محیطة مجهول ولم یسمع من البرار۔ کما فی المعارف (ج ۵ ص ۲۴۰) نقلًا عن فتح الباری (ج ۱۲ ص ۲۲۸)۔ (لیکن یہ جواب مخدوش ہے اس لئے کہ یہ روایت دوسری کتب حدیث کے علاوہ مؤطا امام مالکؒ میں بھی مروی ہے۔ کما مر ۱۲ مرتب

۴۔ وقد ذکر الشيخ الأوزي رواية للحنفية عن "الحادي القدي" شبل قول الشافعي۔ ولعل الحكم منوط بالعرف فلوجرت العادة بإرسال المواشي ليلاً وجبها نهاراً انعكس الحكم۔ کما فی فتح الباری (ج ۱۲ ص ۲۲۹) دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۴۰ و ۲۴۱) ۱۲

والمعدن جبار، حنفیہ کے نزدیک اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کان میں گر کر ہلاک ہو جائے یا اس کو کوئی زخم آجائے تو اس کا خون ہدر ہے اور صاحب معدن پر کوئی ضمان نہیں۔

لیکن امام شافعیؒ اس جملہ کا مطلب یہ بیان فرماتے ہیں کہ معدن پر کوئی زکوٰۃ یعنی خمس وغیرہ نہیں ہے، **وسیاتی تفصیلہ**۔

والبترجبار، یعنی اگر کوئی شخص کنویں میں گر کر ہلاک یا زخمی ہو جائے تو وہ ہدر ہے بشرطیکہ یہ کنواں کسی نے اپنی مملوک زمین میں کھودا ہو (یا دوسرے کی زمین میں مالک کی اجازت سے کھودا ہو یا صحرا وغیرہ میں راستہ سے ہٹ کر ایسی زمین میں کھودا ہو جو کسی کی مملوک نہ ہو۔ مرتب)

وفی الرکاز الخمس، رکاز لغتاً مرکوز کے معنی میں ہے اور ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو زمین میں گاڑی یا دفن کی گئی ہو۔ اس میں مدفون خزانہ باتفاق داخل ہے چنانچہ اگر کسی شخص کو کہیں مدفون خزانہ ہاتھ آجائے تو بالاتفاق اس کا خمس بیت المال کو دینا واجب ہے کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ مدفون خزانہ مسلمانوں سے پہلے کافروں کی ملکیت رہا ہوگا۔ لہذا وہ مال غنیمت کا ایک جز ہے جس پر خمس واجب ہوتا ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ ”رکاز“ کے لفظ میں معدن بھی شامل ہے یا نہیں؟ ہمارے نزدیک شامل ہے لہذا ”وفی الرکاز الخمس“ کے جملہ سے جہاں دفتہ جاہلیت میں خمس کا ثبوت ہوگا وہیں اس سے معدن پر بھی خمس کا واجب ہونا ثابت ہوگا۔

لیکن شافعیہ کہتے ہیں کہ رکاز میں معدن شامل نہیں لہذا اس پر کوئی زکوٰۃ نہیں اور وہ حدیث باب کے گذشتہ جملہ ”المعدن جبار“ کے یہی معنی بیان کرتے ہیں کہ معدن پر کچھ واجب نہیں۔

۱۔ مثلاً: رجل استأجر حافراً لاستخراج المعدن فانهار عليه فمات فدمه مدر لاضمان عليه من القود والدية۔ المعارف (ج ۵ ص ۲۴۱) ۱۲ مرتب

۲۔ معدن اسے کہتے ہیں جو مخلوق فی الارض ہو۔ اس سے متعلق تفصیل کیلئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۰۳) باب فی الرکاز الخمس ۱۲ مرتب

۳۔ یہ لفظ رکن زید کثر باب ”نصر“ سے ماخوذ ہے اس کے معنی میں غرز فی الارض ونصب فیہا ۱۲ م

۴۔ ہذا جینما یوجد فی الکفر سمة الکفر لکن ان وجد فیہ علامۃ الاسلام فهو فی حکم اللقطة ۱۲ مرتب

اس معاملہ میں حنفیہ کا مسلک لغت، روایت اور روایت ہر اعتبار سے راجح ہے۔
 لغت اس لئے کہ علامہ ابن منظور افترقی نے لسان العرب میں ابن الاعرابی کے حوالہ سے لکھا ہے
 کہ لفظ ”رکاز“ کا اطلاق مدفون خزانہ کے علاوہ معدن پر بھی ہوتا ہے اور علامہ ابن الاثیر جزیری بھی
 اسی کے قائل ہیں، نیز امام ابو عبید قاسم بن سلام جو بڑے پائے کے محدث بھی ہیں اور امام
 لغت بھی، انہوں نے بھی یہی قول اختیار کیا ہے اور اپنی ”کتاب الاموال“ میں اسی قول کو ترجیح دی ہے
 کہ معدن پر خمس واجب ہے۔

اور روایت اس لئے راجح ہے کہ اول تو حدیث باب میں ”وفی الركاز الخمس“ کا جملہ
 مسلک حنفیہ کی تائید کر رہا ہے، دوسرے امام ابو عبید نے کتاب الاموال میں ایک روایت نقل
 کی ہے ”عن عبد الله بن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن المال يوجد
 في الحرب العادي فقال فيه وفي الركاز الخمس“ اس حدیث میں رکاز سے مراد سوائے
 معدن کے اور کچھ نہیں ہو سکتا، کیونکہ مدفون خزانہ کا ذکر ”فیه“ میں آچکا ہے اور رکاز کا اس
 عطف کیا گیا ہے اور عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے، ثابت ہوا کہ ”وفی الركاز الخمس“
 میں رکاز سے مراد دینہ نہیں بلکہ معدن ہے نیز علامہ عینی نے امام ابو یوسفؒ کے حوالہ سے حضرت

۱۔ ”مسئلة الركاز“ ہذا اول مسئلة اخترض فيها البخاري على ابي حنيفة وذكره بلفظ ”وقال بعض الناس“ قال
 الحافظ في الفتح (ج ۳ ص ۲۸۸، باب في الركاز الخمس) : قال ابن التين : المراد ببعض الناس ابو حنيفة قلت :
 وهذا اول موضع ذكره فيه البخاري بهذه الصيغة ويكمل ان يريد به ابا حنيفة وغيره من الكوفيين ممن قال بذلك
 وراجع لمزيد التفصيل المعارف للبغوي (ج ۵ ص ۲۴۱ وما بعد) والعمدة للعيني (ج ۹ ص ۱۰۰) ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۷ ص ۲۲۳) كما نقل في ”المعارف“ (ج ۵ ص ۲۴۵) ۱۲ م

۳۔ چنانچہ فرماتے ہیں ”المعدن والركاز واحد۔ كذا في العيني (ج ۹ ص ۱۰۰) باب في الركاز الخمس ۱۲ م
 ۴۔ ورواه (ابو عبيد) في كتاب الاموال عن علي والزهری (ص ۳۴۰ و ۳۴۱) كذا في ”المعارف“ (ج ۵ ص ۲۴۵ و ۲۴۶)
 مزيد تفصيل كحيلة ويحيى عمدة القاري (ج ۹ ص ۱۰۰) باب في الركاز الخمس ۱۲ مرتب

۵۔ (ص ۳۴۰) كما نقل في المعارف (ج ۵ ص ۲۴۶) ۱۲ م

۶۔ خود امام ابو عبید مذکورہ بالا حدیث کو اپنی کتاب میں ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”فقد بين لنا الآن ان الركاز سوى
 المال المدفون لقوله ”فیه“ وفي الركاز الخمس“ فجعل الركاز غير المال فعلم به ان المعدن۔ معارف ابن (ج ۵ ص ۲۴۶) ۱۲ م

ابو ہریرہؓ کی روایت نقل کی ہے "قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في
الركاز الخمس قيل : وما الركاز يا رسول الله ؟ قال : الذهب الذي خذته
الله تعالى في الارض يوم خلقت ؛ یہی روایت بیہقیؒ نے "المعرفة" میں ان الفاظ کے
ساتھ ذکر کی ہے "الركاز الذي يثبت بالارض ؛ البتہ حضرت ابو ہریرہؓ کی اس روایت
امام بیہقیؒ نے عبد اللہ بن سعید قبری کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے ، لیکن مختلف آثار سے حضرت
ابو ہریرہؓ کی روایت کو قوت حاصل ہو جاتی ہے۔

نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کو یمن کا گورنر بناتے وقت جو
صحیفہ لکھ کر دیا ، اس میں الفاظ یہ ہیں :- "وفي السيوب الخمس" اس کی تشریح کرتے ہوئے علامہ
ابن اثیر جزیریؒ لکھتے ہیں :- "والسيوب الركاز ، وهو المال المدفون في الجاهلية ،
او المعدن ، جمع سبب ، وهو العطاء ، لأنه من فضل الله تعالى على من اصابه ، وقيل :
السيوب عروق من الذهب والفضة تسبب في المعدن ، أي تجري فيه" (مناہل الطالب
لابن الاثير - ص ۷۲) وراجع للحديث غريب الحديث لأبي عبيد (ج ۱ ص ۲۱) -
اور درایۂ حنفیہ کا مسلک اس لئے راجح ہے کہ کنز مدفون پر خمس واجب ہو نیکی علت
معدن میں بھی پائی جاتی ہے اور وہ علت یہ ہے کہ کنز مدفون (ان وجد فيه سمۃ کفر) کو
مشرکین کا مال شمار کیا گیا ہے اور مال غنیمت میں شمار کر کے دوسرے غنائم کی طرح اس پر
بھی خمس واجب کیا گیا ہے یہی علت معدن میں بھی موجود ہے۔

لہ عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۱۰۳) باب فی الركاز الخمس ۱۲ م
لہ عینی (ج ۹ ص ۱۰۳) باب فی الركاز الخمس ، نیز امام دارقطنی نے "علل" میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ ذکر
کی ہے "الركاز الذي يثبت على وجه الارض" البتہ اس حدیث پر امام دارقطنی نے کلام کیا ہے۔
نیز حمید بن زنجویہ نسائی نے اپنی کتاب الاموال میں حضرت علیؓ بن ابی طالب کے بارے میں نقل کیا ہے "انه
جعل المعدن ركازا و اوجب فيه الخمس" دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۱۰۳)

اس کے علاوہ کچھ نقل کرتے ہیں "ان عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ جعل المعدن بمنزلة الركاز في الخمس" امام بیہقیؒ نے
اس پر انقطاع کا اعتراض کیا ہے۔ دیکھئے سنن کبریٰ بیہقیؒ (ج ۲ ص ۱۵۲) باب من قال المعدن ركاز في الخمس۔
اگرچہ امام بیہقیؒ نے اس پر انقطاع کا اعتراض کیا ہے پھر بھی اس سے مسلک حنفیہ کی تائید ہر حال ہو جاتی ہے ، بلکہ علامہ عینیؒ نے
تو اسے بیہقیؒ ہی کے حوالہ سے بغیر کسی کلام کے بطور تائید و استدلال ذکر کیا ہے۔ دیکھئے عمدہ (ج ۹ ص ۱۰۳) ۱۲ مرتب
لہ چانچودہ فرماتے ہیں "انما رواه عبد الله بن سعيد المقبري وعبد الله بن قنطريق الناس حديثه فلا يجعل خبر رجل قد اتفق
الناس حديثه حجة" بیہقیؒ (ج ۲ ص ۱۵۲) ۱۲ مرتب

لہ جس کی کسی قدر تفصیل پچھلے حاشیہ میں آچکی ہے ۱۲ م

امام شافعیؒ کے پاس اپنے مسلک پر استدلال کے لئے صرف ایک محتمل روایت ہے وہ ہے ”المعدن جبار“ جس کا مطلب وہ یہ بتاتے ہیں کہ معدن پر زکوٰۃ نہیں ہے، لیکن ”المعدن جبار“ کی تفسیر حدیث کے سیاق و سباق کے خلاف ہے کیونکہ اس جملہ سے پہلے بھی اور اس جملہ کے بعد بھی دیت کے احکام کا بیان ہو رہا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ ”المعدن جبار“ کا بھی یہی مطلب ہو کہ معدن میں گر کر ہلاک یا زخمی ہونا ہر ہے۔ اس کے علاوہ بعض معدن ایسی ہیں جن پر امام شافعیؒ بھی وجوب خمس کے قائل ہیں۔ مثلاً معدن ذہب اور معدن فضہؒ، گویا ”المعدن جبار“ کی خود اپنی بیان کردہ تفسیر کے عموم پر شافعیہ کا عمل نہیں ہے، اس کے برخلاف حنفیہ کی تفسیر کو اگر اختیار کیا جائے تو اس کو کوئی اشکال وارد نہیں ہوتا۔ اب صرف ایک سوال رہ جاتا ہے کہ ”وفی الرکاز الخمس“ کا مقابل کے جملوں سے کیا ربط ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جب آپؐ نے ”المعدن جبار“ فرمایا تو اس سے کسی کو یہ دہم ہو سکتا تھا کہ اس کے معنی یہ ہوں کہ معدن پر کچھ واجب نہیں جیسے کہ امام شافعیؒ کو اسی معنی کا مغالطہ لگا ہے اس دہم کو دور کرنے کے لئے آپؐ نے ”وفی الرکاز الخمس“ کا اضافہ فرمایا۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

فائدہ اسلام نے مقادیر زکوٰۃ کی تعیین میں اس بات کا خیال رکھا ہے کہ جس مال کے حصول میں جتنی دشواری ہو اس پر زکوٰۃ اتنی ہی کم واجب ہو، چنانچہ سب سے سہل الحصول مال کنز مدفون یا معدن ہے، لہذا اس پر سب سے زیادہ شرح عائد کی گئی ہے یعنی خمسؒ، پھر اس سے کچھ زیادہ مشقت اس زرعی پیداوار کے حصول میں ہوتی ہے جو بارانی زمین میں اگائی گئی ہو چنانچہ اس پر

لہ ثم قال الشافعی لو کان فی المعدن الخمس ایضاً لوقع التعبير بقوله: ”وفی الخمس“ بالضمیر، ولم یکن حاجة الی اعادة لفظ ”الرکاز“ ویقول الحنفیہ: المعدن خاص لا یشتمل دفین الجاہلیۃ، فکان حق التعبير أن یقال: ”وفی الرکاز الخمس“ لکی یشتمل المخلوق والمدفون معاً۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۴۳) ۱۲ مرتب

۵ چنانچہ اس سے پہلے کا جملہ ہے ”الحجار جبرھا جبار“ یعنی جانور کا لگایا ہوا زخم ہر ہے۔ اور اس کے بعد کا جملہ ہے ”البر جبار“ یعنی اگر کوئی شخص کنویں میں گر کر ہلاک یا زخمی ہو جائے تو وہ ہر ہے ۱۲ مرتب

۶ تفصیل کے لئے دیکھیے عینیؒ (ج ۹ ص ۱۰۳) ومعارف السنن (ج ۵ ص ۲۴۶) ۱۲ م

۷ کما فی حدیث الباب ۱۲ م

اس سے کچھ کم شرح یعنی عشر لگایا گیا، پھر اس سے کچھ زیادہ مشقت اس زمین کی زرعی پیداوار میں ہوتی ہو جو کنویں وغیرہ سے سیراب کی جاتی ہے چنانچہ اس پر اس سے بھی کم شرح یعنی بیسواں حصہ مقرر کیا گیا اور سب سے زیادہ مشقت نقد روپیہ کے حصول میں ہوتی ہے اس لئے اس پر سب سے کم شرح عائد کی گئی ہے یعنی چالیسواں حصہ۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْخَرْصِ

إِذَا خَرَصْتُمْ فَخُذُوا ۖ خَرْصُ كَيْلٍ مَعْنَىٰ أُنْزِلَ لَكُمْ كَيْلُ الْخَرْصِ ۖ وَكَتَابُ الزَّكَاةِ

۱۔ چنانچہ پیچھے حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع روایت گذر چکی ہے ”فیماسقت السمار والعیون العشر“۔

(ترمذی ج ۱ ص ۱۰۹، باب ماجاء فی الصدقة فیما یسقی بالانہار وغیرہا، ۱۲م)

۲۔ چنانچہ پیچھے حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت مرفوعہ میں گزر چکا ہے ”وفیماسقی بالنفع فضیہ نصف العشر“ یعنی

جسے ڈول وغیرہ سے سیراب کیا گیا ہو اس میں نصف عشر ہو۔ (ترمذی ج ۱ ص ۱۰۹، باب ماجاء فی الصدقة فیما یسقی بالانہار وغیرہا، ۱۲م)

۳۔ چنانچہ پیچھے حضرت علیؓ کی روایت مرفوعہ گذر چکی ہے ”فاذا بلغت ما ستین ففیہا خمسۃ درہم“ (ترمذی ج ۱ ص ۱۰۹)

باب ماجاء فی زکوۃ الذهب والورق، ۱۲م

۴۔ اتفق الكل من الائمة الاربعۃ علی عدم جواز الخرص فی المزارعة علی عدم الجواز فی المساقاة فلا يجوز الخرص من

المالك والمزارع ولا بین المالك والمساقي۔ وانما الخلاف فی الخرص علی ارباب الثمار، یبحث رجل من ہتہ بیت المال۔

فذهب الیہ المجازیون مع الخلاف بینہم ایضاً علی وجہ کثیرۃ۔

فقیل واجب وقیل مستحب۔ وهل یخص بالنخل؟ أو یلحق بہ العنب؟ أو یم کل ما یتفتح بہ رطباً و

جائاً؟ وهل یمضی قول الخارص أو یرجع مآل الیہ الحال بعد الجفاف؟ الاول قول مالک وطائفة، والثانی قول

الشافعی واتباعہ۔ وهل یکنی خارص واحد عارف ثقتہ أو لا بد من اثنین، قولان للشافعی۔ وهل ہو اعتبار

أو تقمین؟ كذلك قولان للشافعی۔ وهل یجاسب اصحاب الزرع والثمار بما أكلوا قبل الجذاذ أم لا؟ وهل

یؤخذ قدر العواری والصفیف وما فی معناه أم لا؟ وهل إذا غلط الخارص ما ذا یحكم بہ؟ هل یؤخذ بقولہ أم لا؟ وهل

یلزم الخارص أن یترك الثلث أو الربع أم لا؟ قیل بالاول قال احمد واسحاق واللیث وبالثانی مالک و

الشافعی۔ فہذہ وجہ ثمانیۃ خلافیۃ بین الفقہار، راجع للتفصیل المعارف (ج ۵ ص ۲۴۷ و ۲۴۸)

۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

اصطلاح میں اس کا مطلب یہ ہے کہ حاکم کھیتوں اور باغوں میں پھلوں کے پکنے سے پہلے ایک آدمی بھیجے جو یہ اندازہ لگائے کہ اس سال کتنی پیداوار ہو رہی ہے۔

پھر امام احمدؒ کے نزدیک خرص کا حکم یہ ہے کہ اندازہ سے جتنی پیداوار ثابت ہو اتنی پیداوار کا عشر اسی وقت پہلے سے کٹے ہوئے پھلوں سے وصول کیا جاسکتا ہے۔

لیکن امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ محض اندازہ سے عشر نہیں وصول کیا جاسکتا بلکہ پھلوں کے پکنے کے بعد دوبارہ وزن کر کے حقیقی پیداوار معین کی جائے گی اور اُس سے عشر وصول کیا جائے گا مالکیہ کا مسلک بھی شافعیہ کے مطابق ہے اور امام الوحیفہؒ سے اس بارے میں کوئی روایت مروی نہیں لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ قواعد سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس بارے میں حنفیہ کا مسلک بھی شافعیہ کے مطابق ہے۔

امام احمدؒ کا استدلال حدیث باب میں ”اِذَا خَرَصْتُمْ فَخَذُوا“ کے الفاظ سے ہے، نیز اسی باب میں عتاب بن اسیدؓ کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے ”اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فِي زَكَاةِ الْكُرْمِ اَنْهَاتُ خَرَصٍ كَمَا يَخْرَصُ النَّخْلُ ثُمَّ تَوَدَّى زَكَاةُ زَيْبًا كَمَا تَوَدَّى زَكَاةُ النَّخْلِ تَمْرًا“

جمہور کا استدلال اُن احادیث سے ہے جن میں بیع مزابنہ سے منع کیا گیا ہے اور یہ احادیث صحیح اور اقرباً مشہور کے درجہ میں ہیں جبکہ اس باب کی بیشتر احادیث سنداً مشکوک ہیں لہذا

۱۔ قال ابن قدامة في المغني (ج ۲ ص ۷۶)، باب زكاة الزروع والثمار، فصل الخرص وشروعيته عند بدو الصلاح؛ وقال اهل الرأي: الخرص ظن وتخمين لا يلزم به حكم وانما كان الخرص تخويفاً للذاكرة لئلا يخولوا، فاما ان يلزم به حكم فلا ۲۔ مزابنہ درخت پر لگی ہوئی کھجوروں کو کٹی ہوئی کھجوروں کے عوض میں فروخت کرنے کو کہتے ہیں ۱۲ مرتب ۳۔ چنانچہ مزابنہ کی ممانعت کے بارے میں حضرت ابوسعید خدریؓ، حضرت انسؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایات صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۹۱)، کتاب البیوع، باب بیع المزابنة میں دیکھی جاسکتی ہیں، نیز ترمذی (ج ۱ ص ۱۸۱)، ابواب البیوع، باب ما جاز فی النهی عن المحاقلة والمزابنة میں حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے ”نبی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن المحاقلة والمزابنة۔ ۱۲ مرتب عنی عند ۴۔ دیکھئے ترمذی (ج ۱ ص ۱۱۰) اس موضوع سے متعلق احادیث اور ان کی اسناد کی تحقیق کا موقع نہ مل سکا۔ ۱۲ مرتب ۵۔ کمندایفہم من معارف السنن (ج ۵ ص ۲۳۷) دکن بنجالفہ ماذکر الخطابی فی معالم السنن (ج ۲ ص ۲۱۲) ۶۔ حيث ذكر ان مذهب الشافعي ان المقدار المحروص هو المعتبر، غير انه يؤخذ عند الجذاذ فليتنبه ۱۲ از اساذ معترم زید محمد

ان کی وجہ سے مزابنہ کی صحیح اور سریح احادیث کو نہیں چھوڑا جاسکتا بالخصوص جبکہ وہ ایک اصل کلمہ پر مشتمل ہوں۔

پھر خرص کا فائدہ صرف یہ ہے کہ حکومت کو پہلے سے اندازہ ہو جائے کہ اس سال کتنی پیداوار ہوئی ہے اور اس پر کتنا عشر واجب ہوگا نیز اس طرح مالکوں کے پیداوار کو چھپانے کا سد باب بھی ہو جاتا ہے۔

ودعوا الثلث فان لم تدعوا الثلث فدعوا الربع : اس جملہ کا مطلب ہر فقہ نے اپنے اپنے مسلک کے مطابق بیان کیا ہے۔

امام احمد کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ جب خرص کے ذریعہ عشر وصول کیا جا رہا ہو تو اندازہ سے جتنی پیداوار ثابت ہوئی ہو عشر وصول کرتے وقت اس میں سے ایک تہائی یا ایک چوتھائی چھوڑ کر باقی کا عشر وصول کرنا چاہئے کیونکہ ایک تو اندازہ میں غلطی کا احتمال ہے دوسرے یہ بھی ممکن ہے کہ پھلوں کے پکتے پکتے کچھ مقدار خراب ہو جائے، لہذا احتیاطاً ایک تہائی یا ایک چوتھائی چھوڑ کر باقی سے عشر وصول کیا جائے گا۔

اور ابن عربی مالکی اس کا مطلب یہ بتاتے ہیں کہ جب خرص کے بعد پھل پک جائیں

لہ وہ یہ کہ بیع مزابنہ لازماً تخمینہ ہی سے ہو سکتی ہے جس میں تفاضل کا احتمال ہے جو رہا ہونے کی وجہ سے ناجائز ہے اور خرص میں بھی یہی صورت ہے واللہ اعلم ۱۲ مرتب

۱۳ تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۵۰) ۱۲ مرتب

۱۴ ذکر الحافظ فی الفتح (ج ۳ ص ۲۷۴، باب خرص التمر) عن مالک واث فعیؒ اَنَّهُ لَا یُتْرَکُ لِمِشْحَىٰ نَکَاہِمَا لَمْ یَرِیَا الْعَمَلَ بہذا الحدیث (۱۱ حدیث الباب)۔ قال الشیخ (الأنور) اِثْنَا فَعِیُّ یُرِی الْعَمَلَ لَعَلَّہُ لَمْ یَقِفْ الْحَافِظُ وَذَكَرَ مَا ہُوَ مَشْهُورٌ عَنْ اِثْنَا فَعِیُّ لَمَّا یَدُلُّ عَلَیْہِ لَفْظُہُ فِی الْفَتْحِ، وَالْقَوْلُ بِہِ (۱۱ قول العمل بحديث الباب) حکاہ الماوردی، قال فی شرح المہذب (ج ۵ ص ۴۷۹) لکن فی حکایۃ الماوردی اَنَّهُ یُتْرَکُ الثَّلَاثُ وَالرَّابِعُ، کَذَا فِی الْمَعَارِفِ (ج ۵ ص ۲۵۰) جس کا مطلب یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک بھی تخمینہ لگاتے ہوئے ایک تہائی یا چوتھائی کو عشر سے مستثنیٰ کر دیا جائے گا اگرچہ بقول حافظ امام شافعیؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ خرص کے وقت کسی مقدار کو مستثنیٰ نہیں کیا جائے گا ۱۲ مرتب

اور عشر وصول کرنے کا وقت آجائے تو زمیندار یا کاشتکار نے جتنی موونت پیداوار کے لئے اٹھائی ہو اس کو مستثنیٰ کر کے باقی پر عشر لگایا جائے گا اور چونکہ اُس دور میں موونت عموماً پیداوار کا ثلث یا رُبع ہوتی تھی اس لئے اس مقدار کا ذکر کر دیا گیا۔

صاحبینؒ کے نزدیک موونت کی مقدار تو عشر سے مستثنیٰ نہیں ہوتی البتہ اتنی مقدار مستثنیٰ ہوتی ہے جتنی مالک زرع اور اس کے اہل و عیال کے گزارہ کے لئے کافی ہو اور یہ مقدار چونکہ ثلث یا رُبع کے مساوی ہوتی تھی اس لئے خاص طور پر ثلث یا رُبع کا ذکر کر دیا گیا۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ پیداوار کی کوئی مقدار عشر سے مستثنیٰ نہیں لہذا ان کے نزدیک اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ جس وقت پیداوار کا اندازہ لگایا جا رہا ہو تو اندازہ لگانے میں حقیقی مقدار سے ایک تہائی یا ایک چوتھائی کم کا اندازہ لگانا چاہئے کیونکہ پھلوں کے پکنے تک اتنی مقدار کے سوکھ جانے یا جھڑ جانے کا احتمال ہے۔

مالکیہ میں سے ایک جماعت کے نزدیک حدیث باب کے مذکور بالا جملہ کا مطلب یہ ہے کہ ایک تہائی یا چوتھائی مقدار کے بارے میں مالک کو یہ اختیار ہے کہ وہ خود فقرار کر دے اور اس کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ اس مقدار کو بھی بیت المال کے سپرد کر دے۔ واللہ اعلم

بَابُ فِي الْمُعْتَدِي فِي الصَّدَقَةِ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: المعتدي في الصدقة كمانعها۔
صدقة نامل اور مالک کے درمیان دائر ہوتا ہے، چنانچہ صدقہ سے متعلق ان دونوں کی کچھ ذمہ داریاں ہیں اب اگر عامل حق سے زائد طلب کرے یا عمدہ ترین چیز کا مطالبہ کرے تو ایسا عامل مانع زکوٰۃ کے حکم میں ہے، چنانچہ مانع زکوٰۃ کی طرح یہ بھی گنہگار ہوگا، حدیث باب میں

۱۔ خرص سے متعلق مباحث کی تفصیل کیلئے دیکھئے (۱) المغنی لابن قدامہ (ج ۲ ص ۶۰۶ تا ۶۱۰) باب زکوٰۃ الزروع والثمار

(۲) فتح الباری (ج ۳ ص ۳۷۱ تا ۳۷۲) باب خرص التمر

(۳) عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۶۴ تا ۶۹) باب خرص التمر ۱۲ مرتب

۴۔ مانع زکوٰۃ سے مراد وہ شخص ہے جس پر زکوٰۃ واجب ہو چکی ہو لیکن وہ ادا نہ کرتا ہو ۱۲ م

۵۔ اس لئے کہ حدود اللہ سے تجاوز کرنے میں دونوں شریک ہیں ۱۲ م عہ شرح باب از مرتب ۱۲

”المعتدی فی الصدقة“ سے یہی عامل مراد ہے۔

بعض حضرات نے کہا کہ ”المعتدی فی الصدقة“ سے مراد عامل ہے جو صدقہ وغیرہ غیر مستحق پر خرچ کر دیتا ہے، لیکن پہلے والے معنی زیادہ انسب ہیں یعنی ”من يأخذ ماله من حق“ وجہ یہ ہے کہ حدیث باب میں عامل بغیر الحق کا تذکرہ ہے جس کا تقابل عامل باحق کے ساتھ ہے اور عامل باحق کا تذکرہ پچھلے باب میں حضرت رافع بن خدیجؓ کی روایت میں ہے یعنی ”العامل علی الصدقة بالحق کا لغازی فی سبیل اللہ حتی یرجع الی بیتہ“ اس روایت میں عامل باحق سے مراد ”من يأخذ ماله من حق“ ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ حدیث باب میں ”المعتدی“ سے مراد ”من يأخذ ماله من حق“ ہو (تاکہ تقابل واضح ہو جائے) نہ کہ ”الذی یعطیہا غیر مستحقہا“ اس لئے کہ اگر ”المعتدی“ سے یہ دوسرے والے معنی مراد ہوں تو اس کا تعلق عامل اور فقیر سے ہوگا جبکہ عامل باحق کا تعلق مالک سے ہے اس طرح تقابل درست نہ ہو سکے گا، اس کے برعکس اگر ”المعتدی“ کے معنی ”من يأخذ ماله من حق“ کے ہوں تو اس کا تعلق بھی عامل اور مالک سے ہوگا جیسا کہ عامل باحق کا تعلق بھی مالک سے ہو گا فقہاء۔ پھر حدیث باب میں ”معتدی فی الصدقة“ کو جو مانع زکوٰۃ کے مشابہ قرار دیا گیا ہے اس کی وجہ مشابہت یہ ہے کہ عامل اگر کبھی مستحب ترین مال زکوٰۃ میں رسول کرلے یا حق سے زیادہ لے لے تو اس میں اس کا خطرہ ہوتا ہے کہ مالک گنہگار لگے سال زکوٰۃ ہی نہ ادا کرے اور زکوٰۃ کی وصولیابی پر مالک کی زیادتی قرار کی محرومی کا سبب بن جائے، ظاہر ہے کہ یہ محرومی مالک کی زیادتی کی وجہ سے ہوگی جس کی وجہ سے عامل مانع زکوٰۃ کے درجہ میں آجائے گا اور یہ کہنا درست ہوگا ”المعتدی فی الصدقة کما نفعها“ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي رُضَى الْمَصَدَّقِ

فَإِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا أَتَاكَ الْمَصَدَّقُ فَلَا يَفَارِقْكَمُ الرَّعْنُ رُضًى“ اسلام نے زکوٰۃ کی ادائیگی اور اس کی وصولیابی کے سلسلے میں عامل اور مالک دونوں کو

لے یعنی ”باب ما جاء فی رضى الصدقة بالحق“ سم

لے اس باب کی شرح عارضۃ الاموی (ج ۳ ص ۱۳۵ و ۱۳۶) اور معارف السنن (ج ۲ ص ۲۵۴) سے مانوہرہ ترتیب

کچھ آداب سکھائے ہیں، چنانچہ جہاں عامل کو ظلم و زیادتی سے روکنے اور حق و انصاف کے ساتھ زکوٰۃ وصول کرنے کا حکم دیا گیا ہے وہیں اصحاب اموال کو اس کی تلقین کی گئی ہے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی میں وسیع قلبی اور وسیع نظری کا مظاہرہ کریں اور مصدق یعنی عامل کو بہر صورت راضی رکھیں۔ کما یدل علیہ حدیث الباب۔

حدیث باب کا مطلب امام شافعیؒ نے یہ بیان کیا ہے ”اَنْ يَوْفُوهُ طَائِفٌ يَتَلَقَوْنَهُ بِالْاُتْرَاجِ لَا اَنْ يُوْتُوهُ مِنْ اَمْوَالِهِمْ مَا لَيْسَ عَلَيْهِمْ“^۱ لیکن اس مضمون کی متعدد اسنادیث سے امام شافعیؒ کے بیان کردہ مطلب کی تردید ہوتی ہے چنانچہ سنن ابی داؤد میں حضرت سابر بن تلیک سے مروی ہے ”اَنْ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ سَيِّئًا تَكُونُ رُكْبًا (سَعَاءٌ وَعَمَالُ الزَّكَاةِ) مَبْغُضُونَ رَأَى الَّذِينَ تَبْغِضُونَهُمْ فَاِذَا حَاجَّوْكُمْ فَرَحَبُوا بِهَمْ (اَيَ قَوْلُوا لَهُمْ مَرْحَبًا) وَخَلَّوْا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَوْنَ رَأَى لَا تَمْنَعُوهُمْ) فَاِنْ عَدَلُوا فَلَا نَفْسَهُمْ وَاِنْ ظَلَمُوا فَعَلَيْهَا وَاَرْضُوهُمْ فَاِنْ تَسَامَ زَكَاةُكُمْ رَضَاهُمْ اِنْجَ — اور بریر بن عبد اللہ سے مروی ہے ”قَالَ: حَاجَّ نَاسٍ يَعْنِي مِنَ الْاَعْرَابِ اِلَى رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالُوا اِنْ نَاسًا مِنَ الْمَصْدُقِيْنَ يَأْتُوْنَنا فَيُظْلَمُوْنَا قَالَ فَقَالَ اَرْضُوا مَصْدَقِيْكُمْ قَالُوا يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ وَاِنْ ظَلَمُوْنَا؟ قَالَ اَرْضُوا مَصْدَقِيْكُمْ زَادَ عُمَانُ“ وَاِنْ ظَلَمْتُمْ — نیز سنن ابی داؤد میں بشیر بن الخصاصیہ کی روایت ہے ”قَالَ: قُلْنَا اِنْ اَهْلَ الصَّدَقَةِ يَغْتَدُّنَ عَلَيْنَا اَفَنَكْتُمُنَا؟ حَوَالَتَا بَقْدَرَمَا يَغْتَدُّنَ عَلَيْنَا؟ فَقَالَ: لَا“^۲ یہ تمام روایات اس پر دال ہیں کہ اگر باپ اموال کو بہر صورت مسدق کو خوش رکھنا چاہے

۱۔ پانچ پچھلے دو باب یعنی ”باب ما بار فی العاقل علی الصدقة بالحق“ اور ”باب فی المستدیر فی الصدقة“ انہی باتوں سے متعلق تھے ۱۲ مرتب

۲۔ کذا فی المعارف للبوری (ج ۵ ص ۲۵۵) ۱۲ م

۳۔ (ج ۱ ص ۲۲۲) باب رضی المتصدق ۱۲ م

۴۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۲۲) باب رضی المتصدق ۱۲ م

۵۔ (ج ۱ ص ۲۲۲) باب رضی المتصدق ۱۲ م

اور اس کی زیادتیوں کو برداشت کرنا چاہئے ، غالباً انہی روایات کی وجہ سے امام شافعیؒ نے بھی اس سلسلہ میں امام شافعیؒ کا قول اختیار نہیں کیا بلکہ اس کی تردید کی ہے۔ واللہ اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الصَّدَقَةَ تُؤْخَذُ مِنَ الْأَغْنِيَاءِ قَدَرًا عَلَى الْفُقَرَاءِ

قدم علينا مصدق النبي صلى الله عليه وسلم فأخذ الصدقة من

أغنيائنا فجعلها في فقرائنا

ایک شہر سے دوسرے شہر
زکوٰۃ کی منتقلی کا حکم

حدیث باب کا ظاہر اس پر دلالت کر رہا ہے کہ جس شہر اور جس علاقہ سے زکوٰۃ لی جائے اسی شہر اور اسی علاقہ کے فقرار پر صرف کی جائے کسی دوسرے شہر اور دوسری بستی میں نہ بھیجا جائے۔

پھر زکوٰۃ کی منتقلی امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہی نہیں الایہ کہ اس علاقہ میں کوئی مستحق زکوٰۃ نہ ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک بھی زکوٰۃ منتقل نہیں کی جائے گی اور اگر منتقل کر دی گئی تو بھی درست ہے امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک زکوٰۃ و صدقات کی منتقلی جائز ہے البتہ اولیٰ یہی ہے کہ ایک علاقہ کی زکوٰۃ بلا ضرورت دوسرے علاقہ کی طرف منتقل نہ کی جائے ، لیکن اگر دوسرے شہر کے فقرار کی احتیاج شدید ہو یا اس شخص کے اپنے اعزہ و اقربا غریب اور مستحق زکوٰۃ ہوں اور وہ کسی دوسرے شہر یا ملک میں رہتے ہوں تو اپنی زکوٰۃ ان کو بھیج سکتا ہے بلکہ اس دوسری صورت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے احب و ثواب کی بشارت دی ہے ، ایک اجر قرابت

۱۔ لکھنا نقل فی المعارف (ج ۵ ص ۲۵۵) ۱۲ م

۲۔ وانتصار ابی الطیب فی شرحہ للشافعیؒ بحديث من سئل فوقفها فلا يعطه ليس بذك فإنه لا يقيم تلك الروايات

ولم آتف على حال مدنيته واللہ اعلم۔ کنز فی المعارف (ج ۵ ص ۲۵۵ و ۲۵۶) ۱۲ مرتب

۳۔ دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۹۸) باب الزکوٰۃ علی الزوج والایتام فی الحجر، کتاب الزکوٰۃ

و صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۲۳) باب فضل النفقة والصدقة علی الأقربین الخ ۱۲ مرتب

عہ شرح باب از مرتب ۱۲

کی اور دوسرا جبر صدقہ کی۔ واللہ اعلم۔

وَكُنْتُ غَلَامًا يَتِيمًا ذَا عَطَانٍ مِنْهَا قَلُوصًا، قُلُوسٌ بَفَتْحِ الْقَافِ جَوَانُ أَوْثَنِي لِمَيِّ تَانُجُونِ
والی اوٹنی یادہ اوٹنی جس پر پہلی مرتبہ سواری کی جائے، جمع قلائص۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَنْ تَحِلُّ لَهُ الزَّكَاةُ

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ سَأَلَ النَّاسَ وَلَهُ مَا يَغْنِيهِ
جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمَسْئَلَتُهُ فِي وَجْهِهِ خَمْشٌ أَوْ خَدُوشٌ أَوْ كَدُوحٌ،
قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ! وَمَا يَغْنِيهِ؟ قَالَ خَمْسُونَ دِرْهَمًا أَوْ قِيمَتُهَا مِنْ الذَّهَبِ؛
جس شخص کے پاس بقدر نصاب مال موجود ہو اور وہ مال نامی بھی ہو تو اس پر سال گزرنے پر زکوٰۃ
واجب ہے اور ایسے شخص کیلئے زکوٰۃ لینا جائز نہیں۔

اور جس شخص کے پاس مال تو بقدر نصاب ہو لیکن وہ نامی نہ ہو ایسے شخص پر زکوٰۃ واجب نہیں
لیکن اس کے لئے زکوٰۃ لینا بھی جائز نہیں، اور اس پر قربانی اور صدقۃ الفطر واجب ہے۔
اور جس شخص کے پاس مال غیر نامی بھی بقدر نصاب نہ ہو اس کے لئے زکوٰۃ وصول کرنا

لَهُ اعْلَمْ أَنَّ حَدِيثَ مُعَاذٍ (جَوَيْحِي "بَابُ مَا جَارَ فِي كَرَاهِيَةِ اخْتِذَاكِ الْمَالِ فِي الصَّدَقَةِ" كَتَبْتُ تَحْتَ كُزْبِي
ہے۔ ترمذی ج ۱ ص ۱۰۸) "إِنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةَ أَمْوَالِهِمْ تَوَخَّذُوا مِنْ انْتِصِيائِهِمْ وَتَرَدُّوْا عَلَى فِقْرِهِمْ
لَيْسَ نَصَافِي فَقَرَّارِ السُّبُلِ إِلَّا أَنْ الْفَقِيرَ رَاجِعًا إِلَى فَقَرِهِ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا إِلَى أَهْلِ الْبَيْتِ - كَذَا فِي الْمَعَارِفِ (ج ۵ ص ۲۵۶)
بتغیر من المرتب۔

۱۔ خَمْشٌ: یہ خمس کی جمع ہے جس کے معنی خراش کے ہیں۔

خَدُوشٌ: یہ خدش کی جمع ہے اس کے معنی بھی خراش کے ہیں۔

كَدُوحٌ: یہ کدح کی جمع ہے اس کے معنی بھی خراش اور زخم کے ہیں۔

ثم كلمة "أو" قيل للشك من الراوى وقيل: هي في الرواية نفسها للتنويح (فيكون محمولاً على اختلاف
الاحوال)، وفي البعض زيادة وشدة ليست في الآخر، وليتفاد من "النهاية" و"اللسان" وغيرهما من معاجم اللغة
أن الخمش فوق الخدش، فالخدش قشر الجلد بالعود ونحوه والخمش يردنه ويطلق على خدش الوجه خاصة وعلى الجرح أيضاً
والكدح: العصف - كذا في المعارف (ج ۵ ص ۲۶۰) مرتب ۱۲ عہ شرح باب از مرتب ۱۲

جائز ہے لیکن سوال کرنا اس کے لئے بھی جائز نہیں جب تک کہ اس کے پاس ”قوتِ یوم و لیلۃ“ موجود ہو، البتہ جس شخص کے پاس ایک دن اور ایک رات کی غذا کا بھی انتظام نہ ہو تو اس کے لئے سوال کرنا جائز ہے، یہ حنفیہ کا مسلک ہے۔

البتہ امام احمدؒ یہ فرماتے ہیں کہ جس شخص کے پاس پچاس درہم سے کم ہوں اس کیلئے سوال جائز ہے۔ وہ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ”و ما یغنیہ“ کی تفسیر ”خمسون درہمًا“ سے کی ہے۔ اور ہماری دلیل ابو داؤد کی روایت ہے جس میں مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا ”وما الغنی الذی لا ینبغی معہ المسألة قال: قدر ما یغدیہ و یعتیہ“ نیز اگلے باب (باب ما جاء من لا تحل له الصدقة) میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث مرفوعہ مروی ہے ”لا تحل الصدقة لغنی ولا لذل الذی مرۃ سویؓ“، ذی مرۃ کے معنی صاحبِ قوت اور ”سوی“ کے معنی سلیم الاعضاء کے ہیں جس کا تقاضا یہ ہے کہ تندرست اور توانا شخص کے لئے کسی حال میں بھی

لہ قال ابن قدامہ: واختلف العلماء فی الغنی المانع من اخذها۔ ونقل عن احمد فیہ روایتان: أظهرهما: أنه ملک خمسین درہمًا أو قیمتها من الذہب، أو وجود ما تحصل به الکفاۃ علی الدوام من کسب أو تجارة أو عقار أو نحو ذلک، ولو ملک من العروض أو المحبوب أو البائتة أو العقار ما لا تحصل به الکفاۃ لم یکن غنیًا وإن ملک نصابًا بهذا الظاہ من مذہبہ وهو قول الثوری والحنفی وابن المبارک وإسحاق۔

والروایۃ الثانیہ: ان الغنی ما تحصل به الکفاۃ۔ فاذا لم یکن محتاجًا حرمت علیہ الصدقة وان لم یملک شیئًا وإن کان محتاجًا حلت له الصدقة وإن ملک نصابًا والأثمان وغیرہا فی ہذا سوار، وهذا اختیار أبی الخطاب و ابن شہاب العکبری وقول مالک والثانی۔ المغنی (ج ۲ ص ۶۶۱ و ۶۶۲) منع اعطار الغنی الزکاة وتعلیفہ ۱۲ مرتب ۱۲ (ج ۱ ص ۲۳۰) باب من یعطی من الصدقة وحد الغنی ۱۲ م

۱۳ یہ الفاظ نسبی کی روایت میں مروی ہیں۔ ابو داؤد میں اسی مقام پر نسبی سے یہ الفاظ بھی مروی ہیں ”ان یكون له شیع یوم و لیلۃ“ اور قال لیلۃ و یوم“ حوالہ بالا ۱۲ م

۱۴ داخرجہ ابو داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۲۳۱) باب من یعطی من الصدقة وحد الغنی۔ والحاکم فی مستدرکہ (ج ۱ ص ۴۰۷) باب من تحل له الصدقة۔ امام حاکم اس روایت کو نقل کر کے فرماتے ہیں ”ہذا حدیث علی شرط الشیخین و لم یخرجاه“ اور علامہ ذہبیؒ متدرک میں فرماتے ہیں ”علی شرطہما“ ۱۲ مرتب

سوال جائز نہیں، لیکن ابوداؤد کی حدیث نے اس میں تخصیص پیدا کر دی اور سوال صرف اس شخص کے لئے جائز ہو گیا جس کے پاس "قوت یوم و لیلۃ" بھی موجود نہ ہو۔
 جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ جس شخص کے پاس پچاس درہم ہوں اس کے لئے سوال جائز نہیں لیکن جس شخص کے پاس اس سے کم ہو اس کے لئے سوال کی اجازت اور عدم اجازت سے اس حدیث میں سکوت ہے جبکہ ابوداؤد کی حدیث نے اس کی پوری حد مقرر کر دی۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَنْ تَحِلُّ لَهُ الصَّدَقَةُ مِنَ الْخَارِجِينَ غَيْرِهِمْ

عن ابی سعید الخدری قال أصیب رجلٌ فی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم فی تمار ابتاعها فکثر دینہ ، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تصدقوا علیہ فتصدق الناس علیہ فلم يبلغ ذلك وناء دینہ فتال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لغرمائه خذوا ما وجدتم و لیس لکم الا ذلك ۛ

احناف کے نزدیک غارم وہ مدیون ہے جس پر دین اس مال سے زیادہ ہو جو اس کی اپنی

۱۔ اس باب سے متعلق شرح کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۵۷ تا ص ۲۶۱) اور شرح معانی الآثار ، (ج ۱ ص ۲۵۳ تا ص ۲۵۸) باب ذی المرة السوی الفقیر بل یحل له الصدقة أم لا ؟ کتاب الزکوۃ — اور (ج ۲ ص ۳۴۶ و ۳۴۷) باب المقدار الذی یحرم الصدقة علی مالکہ ، کتاب الزیادات ۱۲ مرتب
 ۲۔ قیل ہو معاذ بن جبل کما فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۶) کتاب المساقاة والمزارعة باب وضع الخوارج ۱۲ م
 ۳۔ اختلف العلماء فی الثمرة إذا بیعت بعد بدو الصلاح وسلمها البائع إلی المشتري بالتخلية بینه وبينها ثم اصبحت وضاعت ، فقال مالک : ان كانت دون الثلث لم یجب وضعها وإن كانت الثلث أو أكثر وجب وضعها و كانت من ضمان البائع . وقال ابو حنیفة والشافعی : ہی من ضمان المشتري ولا شیء علی البائع . کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۶۳) باحالة شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۶) کتاب المساقاة والمزارعة باب وضع الخوارج ۱۲ مرتب ۱۲
 ۴۔ قال فی "اللسان" (ج ۱ ص ۳۳۱) : والغريم الذی له الدین والذی علیہ الدین جمیعاً والجمع غرمار ، المعارف (ج ۵ ص ۲۶۳) ۱۲ م

ملکیت اور قبضہ میں ہو، اور اگر دین اس مال کے برابر ہو یا اس مال سے کم ہو لیکن دین کو خارج کر کے بقیہ مال نصاب سے کم بنتا ہو ایسا شخص بھی ہمارے نزدیک غارم کے مسداق میں داخل ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک غارم وہ شخص ہے جس نے کسی مقتول کی ریت کو اپنے ذمہ لے لیا ہو یا اصلاح ذات البین کے لئے کسی مال کی ذمہ داری لے لی ہو۔

وَكُلُّ الْمَعْنِيِّينَ صَحِيحٌ مِنْ جِهَةِ اللُّغَةِ

پھر واضح رہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دین اپنی مقدار کے برابر وجوب زکوٰۃ سے مطلقاً مانع ہے البتہ زروع و ثمار اس سے مستثنیٰ ہیں۔

امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک دین اموال باطنہ میں مانع زکوٰۃ ہوا موال ظاہرہ میں نہیں، امام احمدؒ کی ایک روایت اور امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے جبکہ امام شافعیؒ کا قول جدید یہ ہے کہ دین وجوب زکوٰۃ سے مانع ہے ہی نہیں لہذا زکوٰۃ مدیون کے اموال ظاہرہ میں بھی واجب ہوگی اور اموال باطنہ میں بھی بشرطیکہ یہ مال نصاب کی حد کو پہنچ رہے ہوں۔

۱۔ بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۴۵) فصل وأما الذي يرجع إلى المؤدى إليه ۱۲ م

۲۔ المہذب و شرحہ (ج ۶ ص ۲۰۵) کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۶۳) ۱۲ م

۳۔ مثلاً اگر کسی کے پاس دو سو درہم ہوں اور اتنے ہی درہم کا وہ مقروض بھی ہو تو اس پر زکوٰۃ فرض نہیں خواہ وہ دو سو درہم پورے سال اس کے پاس رکھے رہیں اور اگر ڈیڑھ سو درہم کا مقروض ہے تو پھر بھی زکوٰۃ فرض نہیں کیونکہ ڈیڑھ سو درہم قرض کے ہوئے تو صرف پچاس درہم ضرورت سے زائد بچے اور ظاہر ہے کہ پچاس درہم سے نصاب مکمل نہیں ہوتا، اور اگر کسی کے پاس پانچ سو درہم ہوں اور وہ دو سو درہم کا مقروض ہو تو اس پر

تین سو درہم کی زکوٰۃ فرض ہے اس لئے کہ بقیہ تین سو درہم نصاب سے زائد ہیں۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب

۴۔ بناءً على ان الواجب فيها ليس بصدقة كفاية "المغنی" (ج ۳ ص ۴۲) باب زکوٰۃ الدین والصدقة۔

لہذا اگر کسی شخص کے ذمہ قرض بھی ہو اور اس کی اپنی زمین کی پیداوار بھی ایسی صورت میں اس کی پیداوار کا عشر وغیرہ قرض کے مقابل اگر سا قطن ہوگا ۱۲ مرتب

۵۔ معارف السنن (ج ۵ ص ۲۶۳) ۱۲ م

۶۔ پھر امام شافعیؒ کے نزدیک ایسی صورت میں زکوٰۃ کا وجوب اس لئے ہے کہ سبب وجوب زکوٰۃ پایا جا رہا ہو یعنی مکمل نصاب کا مالک ہونا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ اموال اس کی حاجت اصلیہ سے زائد نہیں لہذا وہ کالعدم ہیں۔ کذا

اس دور میں بڑے بڑے امراء اور کارخانے دار بڑی بڑی قمیصیں بنیکوں سے بطور قرض حاصل کر لیتے ہیں اور خوب نفع حاصل کرتے ہیں اس لئے ہمارے زمانے میں مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق ان کے دیون کو مانع زکوٰۃ نہ قرار دیا جائے والا لانسد باب الزکوٰۃ - واللہ اعلم -

بَاب مَا جَاءَ فِي كِبَالِ هِيَةِ الصَّدَقَةِ لِلنَّبِيِّ ﷺ وَاهْلٍ بَيْتِهِ وَمَوَالِيهِ

کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا آتی بشئ سأل اصدقته ہی أم هدیة ؟ وان قالوا صدقة لم یأکل ، وان قالوا : هدیة أکل : انفق اتفاق ہے کہ بنو ہاشم کو زکوٰۃ وغیرہ دینا جائز نہیں ، حتیٰ کہ اگر ہاشمی عامل علی الصدقة ہو تو ہمارے نزدیک اس کا وظیفہ زکوٰۃ و صدقات میں سے نہیں دیا جائے گا ، البتہ مال وقف میں سے اس کا وظیفہ دیا جاسکتا ہے چنانچہ شیخ ابن ہمامؒ نے ”الکافی“ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ بنو ہاشم کو وقف کا صدقہ دینا جائز ہے لیکن خود شیخ ابن ہمامؒ کا رجحان اس طرف ہے کہ صدقہ وقف صدقہ نافلہ کے درجہ میں ہے لہذا اگر بنو ہاشم کو صدقہ نافلہ دینے کا جواز ثابت ہو جائے تو صدقہ وقف کے دینے کا جواز بھی ثابت ہو جائیگا اور صدقہ نافلہ کے بارے میں شیخ ابن ہمامؒ کا میلان اس طرف ہے کہ بنو ہاشم کو صدقہ نافلہ دینا بھی جائز نہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ ان کے نزدیک صدقہ وقف کے بارے میں بھی راجح یہی ہے کہ بنو ہاشم کو نہیں دیا جاسکتا۔ امام طحاویؒ کے نزدیک ہاشمی عامل کی اجرت زکوٰۃ میں سے دی جاسکتی ہے۔

۱۔ ہم آل علی و آل عباس و آل جعفر و آل عقیل و آل الحارث بن عبد المطلب و موالیہم - کمافی الہدایۃ (ج ۱ ص ۲۶۶)

باب من یجوز دفع الصدقات إلیہ ومن لا یجوز ۱۲ مرتب

۲۔ فتح القدیر (ج ۲ ص ۲۴) باب من یجوز دفع الصدقة النہ ۱۲ مرتب

۳۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں : فلننکلم فی النافلة ثم یعطى مثله للوقف ، ففی شرح الکفر : لافرق بین الصدقة الواجبة والتطوع ، ثم قال : وقال بعض : یحل لهم التطوع اھ فقد اثبت (شارح الکفر) الخلاف علی وجہ لیشعر بترجیح

حرمة النافلة وهو الموافق للعمومات فوجب اعتباره فلا یدفع إلیہم النافلة إلا علی وجہ الہیبة مع الادب وخفض

الجنح تکرمہ لاہل بیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ فتح القدیر (ج ۲ ص ۲۴ و ۲۵) بآمن یجوز دفع الصدقة

الیہ ومن لا یجوز ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

بلکہ ابو عصمہ نے تو امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت اس کی نقل کی ہے کہ بیت المال کا خمس ختم ہونے کے بعد نوہاشم کے لئے زکوٰۃ لینا جائز ہے۔ امام طحاویؒ نے بھی "عن محمد بن ابی یوسف" کے طریق سے ایک روایت یہی نقل کی ہے۔ بعض شافعیہ اور بعض مالکیہ کا بھی یہی قول ہے۔ امام طحاویؒ نے بھی امالی ابی یوسف سے یہی قول نقل کر کے اسی کو اختیار کیا ہے۔ شافعیہ میں سے امام فخر الدین رازیؒ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے۔

ایک غور طلب امر | ہمارے زمانہ کے فقہاء کو اس پر غور کرنا چاہئے کہ کیا اس دور میں نوہاشم میں فقر کی کثرت کو دیکھتے ہوئے امام ابو حنیفہؒ کی مذکورہ بالا روایت پر مستویٰ دیا جاسکتا ہے یا نہیں؟

ہدیہ اور صدقہ میں فرق | پھر صدقہ اور ہدیہ میں فرق یہ ہے کہ صدقہ میں ابتداء ہی اجر و ثواب کی نیت ہوتی ہے اور ہدیہ میں اصلاً دوسرے کی تطییبِ قلب اور اس کی رضامندی مقصود ہوتی ہے اگرچہ مآلاً اس میں بھی ثواب ملتا ہے۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّدَقَةِ عَلَى ذِي الْقَرَابَةِ

الصدقة على المسكين صدقة وهي على ذی الرحمہ ثلثان صدقة وصلۃ

۱۔ فتح القدیر (ج ۲ ص ۲۲۴) ومعارف السنن (ج ۵ ص ۲۶۶) ۱۲ م

۲۔ لان الصدقات انما كانت حرمت علیہم من اجل ما جعل لهم فی الخمس من سهم ذوی القربی فلما انقطع ذلک عنهم فرجع الی غیرہم بموت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حل لهم بذلک ما قد کان محرراً علیہم من اجل ما قد کان احل لهم۔

شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۵۳) باب الصدقة علی بنی ہاشم ۱۲ مرتب

۳۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۵۳) باب الصدقة علی بنی ہاشم ۱۲ م

۴۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۲۸۰) باب ما یذکر من الصدقة للنبی صلی اللہ علیہ وسلم وآلہ ، وفيہ ایضاً : وعن ابی یوسف "یحل من بعضہم لبعض لا من غیرہم" وعند المالکیة فی ذلک اربعة اقوال مشہورة - (۱) الجواز (۲) المنع (۳) جواز التطوع

دون الفرض (۴) عکسہ (جواز الفرض دون التطوع) ۱۲ مرتب حفظہ اللہ

۵۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۵۳) ۱۲ م

۶۔ کما فی المعارف (ج ۵ ص ۲۶۶) ۱۲ م

۷۔ کما فی عمدة القاری (ج ۹ ص ۹۰) باب الصدقة علی موالی أزواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ مرتب

اگر اس روایت میں ”ذوالرحم“ سے مراد اصول و فروع اور زوجین کے علاوہ دوسرے رشتہ دار لئے جائیں تب تو یہ حکم صدقات واجبہ اور صدقات نافلہ دونوں کو شامل ہوگا کیونکہ اصول و فروع اور زوجین کے علاوہ دوسرے رشتہ داروں کو زکوٰۃ بھی دی جاسکتی ہے۔

اور ذوالرحم سے مراد عام ہو جس میں اصول و فروع اور زوجین بھی داخل ہوں تو یہاں صدقہ سے مراد صرف صدقہ نافلہ ہوگا۔

بہر حال حنفیہ کے نزدیک حکم یہ ہے کہ جن رشتہ داروں کے ساتھ ولاد یا زواج کا تعلق ہو، انہیں زکوٰۃ نہیں دی جاسکتی جیسے ماں باپ، دادا، اولاد اور اولاد اولاد اور مائیں بیوی۔ واللہ اعلم۔

۱۔ تفصیل کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۲۱ و ۲۲) باب من يجوز دفع الصدقة اليه الخ قوله: ولا يدفع المزكى زکوٰۃ الى ابيه الخ ۱۲ مرتب

۲۔ امام شافعیؒ، ابو ثورؒ، ابو عبيدؒ، اشہبؒ، ابن المنذرؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ عورت کے لئے اپنے فقیر شوہر کو زکوٰۃ دینا جائز ہے

ان حضرات کا استدلال حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت سے ہے جس میں وہ فرماتے ہیں ”جارت زینب امرأة ابن مسعود تستأذن عليه فقيل يا رسول الله هذه زينب، فقال أی الزیاب؟ فقيل امرأة ابن مسعود قال: نعم انزلوا لها فاذن لها قالت یا نبی اللہ انک أمرت الیوم بالصدقة وکان عندی حلی لی فأردت أن أتصدق به فزعم ابن مسعود أنه دله الحق من تصدقت به عليهم فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صدق ابن مسعود زوجک وولدک الحق من تصدقت به عليهم۔ بخاری (ج ۱ ص ۱۹۷) باب الزکاة علی الاقارب۔

نیز ان حضرات کا استدلال حضرت عطاءؓ کی روایت سے ہے جسے جو زبانی نے روایت کیا ہے قال: أتت النبی صلی اللہ علیہ وسلم امرأة فقالت یا رسول اللہ ان علی نذراً أن أتصدق بعشرین درهماً وأن لی زوجاً فقيراً أفیجزی عنی أن أعطیه قال: نعم کفلان من الأجر۔

حضرت حسن بصریؒ، امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، امام مالکؒ اور ایک روایت میں امام احمد اور حنابلہ میں سے ابو بکرؓ کے نزدیک عورت کیلئے یہ جائز نہیں کہ وہ اپنے مال کی زکوٰۃ اپنے شوہر کو دیدے، ویدی ذلک عن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان حضرات نے حضرت زینبؓ کی مذکورہ حدیث کا یہ جواب دیا ہے کہ اس میں صدقہ نافلہ کا ذکر ہے زکوٰۃ کا نہیں۔ علامہ عینیؒ نے اس کی

تائید میں ایک ایسی بھی استدلال کیا ہے تفصیلی بحث کیلئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۳۲ و ۳۳) باب الزکوٰۃ علی الاقارب ۱۲

بَاب مَا جَاءَ أَنَّ فِي الْمَالِ حَقًّا سِوَى الزَّكَاةِ

ان فی المال لحقاً سِوَى الزَّکَاةِ " زکوٰۃ کے علاوہ بعض حقوق واجبہ تواجبات ہیں، مثلاً والدین اگر محتاج ہوں اور اولاد موسر ہو تو ان کا نفقہ اولاد پر واجب ہے نیز دوسرے اقارب اگر معذور ہوں تو ان کا نفقہ بھی بقدر میراث واجب ہوتا ہے جس کی طرف آیت قرآنیہ "وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ" میں اشارہ ہے اور جس کے مفصل احکام کتب فقہ کے "باب النفقات" میں مذکور ہیں اسی طرح کوئی شخص اضطراب کی حد تک بھوکا یا تنگ ہو یا کوئی میت ہو جس کی تکفین و تدفین کا انتظام نہ ہو تو اس کی فوری امداد ہر مسلمان پر واجب ہے کما فی احکام القرآن للجصاص۔ اسی طرح خدا خواستہ اگر مسلمانوں پر کوئی عام مصیبت آجائے مثلاً دشمن حملہ کر دے، مسلمان قیدیوں کو کفار کے ہاتھ سے چھڑانا ہو یا دبا ر عام یا قحط پیش آجائے تو ان مصائب کے دفعیہ کے لئے مسلمانوں پر مالی امداد فرض ہو جاتی ہے۔ احکام القرآن لابن العربی (ج ۱ ص ۵۹ و ۶۰) تحت قولہ تعالیٰ "وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ" "سورۃ بقرہ آیت ۸۱" نیز ایسی صورت میں حکومت کی طرف سے اغنیاء پر کوئی لازمی چندہ بھی مقرر کیا جاسکتا ہے، کما صرح بہ الشاطبی فی الاعتصام (ج ۱ ص ۱۰۳)

ان اجتماعی مواقع کے علاوہ بعض حقوق کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

ان میں سے پہلا حق ضیافت^۱ ہے، حضرت لیث بن سعد کے نزدیک ہر مہمان کی ضیافت ایک رات کے لئے واجب ہے (نیل الاوطار ج ۸ ص ۱۵۷) وہ حضرت

مہمان کا حق

۱۔ سورۃ بقرہ پ آیت ۲۳۳۔ ۱۲۰ م

۲۔ (ج ۳ ص ۱۳۱) سورۃ البرارۃ، مطلب فی زکوٰۃ الذہب والفضۃ — تحت قوارۃ، ص ۱۱: "وَالَّذِينَ

يُكْمِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ" ۱۲ مرتب

۳۔ الضیف ہو القادِم من السفر النازل عند المقيم ویطلق علی الواحد والجمع والذکر والانثی — نیل الاوطار

(ج ۸ ص ۱۵۷) ابواب الصيد، باب ما جاز فی الضیافۃ ۱۲ مرتب

عبداللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں "ان لن ورث علیک حقاً" اُخرجہ الشیخان

نیز ابوداؤد اور ابن ماجہ کی روایت ہے "عن ابی کریمۃ (مقدم بن معدی کرب الکندی) قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لیلة الضیف حق علی کل مسلم فمن أصبح بفناءه فهو علیہ دین ان شاء اقتضی وإن شاء ترک" (اللفظ لأبی داؤد) نیز ابوداؤد کی ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں "أیما رجل أضاع قومًا فاصبح الضیف محرمًا فإن نصره حق علی کل مسلم حتی يأخذ بقربی لیلة من زرعه وماله؛ ان احادیث کی وجہ سے حضرت لیث بن سعد حق ضیف کو حقوق واجبہ میں شمار کرتے ہیں، لیکن جہور ان احادیث کو مکارم اخلاق اور استحباب پر محمول کرتے ہیں۔ جہور کا استدلال صحیحین میں حضرت ابوشریح کعبی کی مرفوع حدیث سے ہے "من کان

-
- ۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۵) کتاب الصوم، باب حق الضیف فی الصوم — صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۶) کتاب الصیام باب الہی عن صوم الدہر لمن تضر بہ الہ ۱۲ مرتب
- ۲۔ (ج ۲ ص ۵۲۶) کتاب الاطعمۃ، باب من الضیافۃ ایضاً ۱۲ م
- ۳۔ (ص ۲۶۱) ابواب الادب، باب حق الضیف — عن المقدم ابی کریمۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لیلة الضیف واجبۃ فان أصبح بفناءه فهو دین علیہ فان شار اقتضی وإن شار ترک ۱۲ م
- ۴۔ (ج ۲ ص ۵۲۶) باب من الضیافۃ ایضاً ۱۲ م
- ۵۔ ای صار ضیفاً عندهم ۱۲ م
- ۶۔ ضیافت، مہمانی کا کعبا ۱۲ م
- ۷۔ مزید احادیث کیلئے دیکھئے "الترغیب والترہیب" (ج ۳ ص ۳۶۸ تا ص ۳۷۴) کتاب البر والصلۃ وغیرہما۔ الترغیب فی الضیافۃ واکرام الضیف وتاکید حقہ وترہیب الضیف أن یقیم حتی یؤتم اہل المنزل ۱۲ م
- ۸۔ قال ابن ارسلان: والضیافۃ من مکارم الاخلاق ومحاسن الدین ولیست واجبۃ عند عامۃ العلماء خلافاً للیث بن سعد فانہ أوجبہا لیلة واحدة۔ نیل الاوطار (ج ۸ ص ۱۵۷) ابواب البیاد، باب ما جاز فی الضیافۃ ۱۲ مرتب
- ۹۔ صحیح بخاری (ج ۲ ص ۹۰۶) کتاب الادب، باب اکرام الضیف وخدمتہ ایاہ بنفسہ — صحیح مسلم (ج ۲ ص ۸۰) کتاب اللقطة، باب الضیافۃ ونحوہا ۱۲ مرتب

یوم من باللہ والیوم الآخر فلیکرم ضیفہ جائزۃ یوم ولیلة والضيافة ثلاثة ايام فما كان بعد ذلك فهو صدقة الخ

اس میں ایک دن ایک رات کی ضیافت کو "جائزۃ" قرار دیا گیا ہے جس کا اطلاق حق واجب پر نہیں بلکہ حق مستحب پر ہی ہو سکتا ہے۔

اور علامہ خطابیؒ نے احادیث ضیافت کا محمل یہ بتایا ہے کہ یہ ابتداء اسلام کی احادیث ہیں جب بیت المال منظم نہیں تھا، بعد میں جب بیت المال سے وظائف مقرر کئے تو یہ حق واجب رہا۔ زکوٰۃ کے علاوہ دوسرا حق حق ماعون ہے جس کا ذکر سورۃ الماعون میں آیا ہے،

حق ماعون اور ابو داؤد میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے اس کی تفسیر اس طرح منقول ہو گئی

نعد الماعون علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عاریۃ الدنوا القدر۔ اس بنا پر بعض فقہار کے نزدیک اپنے پڑوسیوں کو اس قسم کی استعمالی اشیاء عاریۃ دینا واجب ہے

۱۔ الجائزۃ فاعلة من الجواز، وہی العطار لانه حق جوازہ علیہم وقد ریموم ولیلة لان عیادة المسافرین ذلک یروی بالرفع والنصب فوجہ الرفع ظاہر وہو ان یكون مبتدأ و "یوم ولیلة" خبر وأما نصب "جائزۃ" فعلى بدل الاشتمال، ای فلیکرم جائزۃ ضیفہ یوما ولیلة حاشیہ صحیح بخاری للشیخ احمد علی السہارنفوری (ج ۲ ص ۹۰۶، رقم الحاشیہ ۷) ۱۲ مرتب

۲۔ کذا قال ابن بطال، انظر نیل الاوطار (ج ۸ ص ۱۵۶) ابواب الصيد، باب ما جار فی الضیافۃ ۱۲ م

۳۔ نیل الاوطار (ج ۸ ص ۱۵۶) ابواب الصيد، باب ما جار فی الضیافۃ ۱۲ م

۴۔ معمولی چیز، ماخوذ ہے "معن" سے جس کے معنی تھوڑی سی چیز کے ہیں، اس لئے ماعون ایسی استعمالی اشیاء کو کہا جاتا ہے جو عارۃ ایک دوسرے کو دی جاتی ہیں اور جن کا باہم لین دین عام انسانیت کا تقاضا سمجھا جاتا ہے جیسے کلباڑی، پھاؤڑا یا کھانے پکانے کے برتن جن کا ضرورت کے وقت پڑوسیوں کے مانگ لینا کوئی عیب نہیں سمجھا جاتا اور جو ایسی چیزوں کے دینے سے بخل کرے وہ بڑا کنجوس اور کمینہ سمجھا جاتا ہے معارف القرآن (ج ۸ ص ۸۲۶) ۱۲ مرتب

۵۔ یعنی "وَمَنْعُونَ الْمَاعُونَ" رقم الآیۃ ۷، رقم السورۃ ۷۴ جز ۳ - ۱۲ م

۶۔ (ج ۱ ص ۲۳۴) کتاب الزکوٰۃ، باب حقوق المال ۱۲ م

جبکہ بعض حضرات ”ماعون“ کی تفسیر زکوٰۃ سے کرتے ہیں اس لئے اس عاریت کو واجب نہیں کہتے (المحلی لابن حزم ج ۹ ص ۱۶۸)

حق حصاد بعض فقہاء مثلاً ابن حزمؒ نے ”وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ“ کی تفسیر میں یہ کہا ہے کہ اس سے مراد عشر یا نصف عشر نہیں کیونکہ یہ آیت مکی ہے اور عشر مدینہ طیبہ میں واجب ہوا بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ پھل کی کٹائی کے وقت جو فقراء آجائیں ان کو دینا واجب ہے دوسرے حضرات اسے واجب نہیں کہتے اور آیت کو عشر ہی پر محمول کرتے ہیں اور آیت کے مکی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ عشر کے بارے میں نہ ہو کیونکہ زکوٰۃ مکہ مکرمہ میں فرض ہو چکی تھی یہ اور بات ہے کہ تفصیلی احکام مدینہ طیبہ میں آئے۔

بہر حال قرآن و حدیث کے مجموعہ سے یہ بات ضرور واضح ہو جاتی ہے کہ زکوٰۃ نکال کر اپنے آپ کو فارغ سمجھ لینا اسلام کے مزاج کے بالکل خلاف ہے بلکہ زکوٰۃ کے علاوہ بھی بعض حقوق واجب ہیں اور بعض چاہے واجب نہ ہوں لیکن اس قدر نزدیک حقوق ہیں کہ بعض فقہاء نے ان کو واجب تک کہہ دیا ہے لہذا ان کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔

رہیں وہ احادیث جن میں کہا گیا ہے کہ ”اِذَا اَدَّيْتَ زَكَاةَ مَالِكَ فَقَدْ قَضَيْتَ مَا عَلَيْكَ“ کما اخرجہ الترمذی، یا حدیث اعرابی جس میں آپ نے زکوٰۃ کے ذکر کے بعد

۱۔ حضرت علیؓ، حضرت ابن عمرؓ، حسن بصریؒ، قتادہؒ، ضحاکؒ وغیرہ جمہور مفسرین نے اس آیت میں ”ماعون“ کی تفسیر زکوٰۃ ہی سے کی ہے۔ معارف القرآن (ج ۸ ص ۸۲۶، بحوالہ تفسیر مظہری) ۱۲ مرتب

۲۔ سورۃ الانعام آیت نمبر ۱۴۱ - ۱۲ م

۳۔ المحلی لابن حزم (ج ۵ ص ۲۱۶ تا ۲۱۸) کتاب الزکوٰۃ المسئلۃ (۶۴۱) لازکوٰۃ فی شیء من الثمار ولا من النزع الختم

۴۔ آیت سے متعلقہ تفسیر کیلئے دیکھئے معارف القرآن (ج ۳ ص ۴۶۹ و ۴۷۰) سورۃ الانعام رقم الآیۃ ۱۴۱ - ۱۲ م

۵۔ مثلاً صدقۃ الفطر وغیرہ ۱۲ م

۶۔ جیسے پیچھے بیان کردہ حقوق ثلاثہ یعنی حق ضیف، حق ماعون، حق حصاد وغیرہ ۱۲ م

۷۔ (ج ۱ ص ۱۰۶) باب ما جاز اذا دیت الزکوٰۃ فقد قضیت ما علیک ۱۲ م

۸۔ بخاری (ج ۱ ص ۱۱ و ۱۲) کتاب الایمان، باب الزکوٰۃ من الاسلام ۱۲ م

”هل علی غیرها؟“ کے جواب میں ”لا إلا أن تطوع“ فرمایا سوان کا مطلب یہ ہے کہ زکوٰۃ کے بعد متعین شرح اور نصاب کے تحت (سوائے صدقۃ الفطر کے) کوئی اور مالی حق واجب نہیں اس سے غیر متعین شرح والے مالی حقوق کی نفی نہیں ہوتی۔ واللہ اعلم بالصواب

بَاب مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الصَّدَقَةِ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما تصدق أحد بصدقة من طيب — ولا يقبل الله إلا الطيب — إلا أخذها الرحمن بيمينه وإن كانت تمرة ^١ تربو في كف الرحمن حتى تكون أعظم من الجبل كما يرى أحدكم فلولاً أو فضيلة ^٢۔
حدیث باب اور اس سے متعلق مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۷۲ تا ص ۲۸۰) — نیز دیکھئے علم الکلام للشیخ الکاندھلوی (ص ۱۲۱ تا ۱۳۳) ”صفات متشابہات“ — مرتب

بَاب مَا جَاءَ فِي إِعْطَاءِ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ

عن صفوان بن أمية قال أعطاني رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم حنين وإنه لأبغض الخلق إلي فما زال يعطيني حتى إنه لأحب الخلق إلي ^١۔ قرآن کریم میں صدقات کے تحت مؤلفۃ القلوب کو بھی شامل کیا گیا — علماء نے لکھا ہے کہ مؤلفۃ القلوب کی چھ قسمیں تھیں :

دو قسموں کا تعلق کافروں سے ہے :-

۱۔ ہزہ جملۃ معترضة ۱۲ م

۲۔ إن استفاد من آیات التنزیل وروایات الحدیث أن الصدقات تأخذ في الزيادة إذا تصدق بها المتصدق فربو يوماً فيوماً إلى يوم القيامة لأنها تزداد في المحشورة واحدة، والتشبيه في التنزیل العزيز بـ ”السنبلة“ یومی إلى ذلك ایضاً، ومن هذا القبیل ازدياد الحسنۃ بعشر أمثالها — کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۷۳) ۱۲ مرتب

۳۔ بفتح الفار وضم اللام وتشديد الواو ”بجیر“ گھوڑے یا گدھے کا پہلا بچہ یا گھوڑے گدھے کا وہ بچہ جو دو درجہ چھلانے کے بعد

۴۔ اونٹنی یا گائے کا بچہ جو ماں سے علیحدہ کیا گیا ہو ۱۲ مرتب

۵۔ إِمَّا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ — إلى قوله تعالى — وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ — سورة توبہ آیت ۶۰ پ ۱۲ م

① کافر یعطی رجباً خیرہ — ② کافر یعطی مخافۃ شرہ
اور چار قسمیں مسلمانوں سے تعلق رکھتی ہیں :-

- ① مسلمہ ضعف اسلامہ یعطی لتقویۃ علی الاسلام
- ② مسلمہ حسن اسلامہ یعطی لیرغب نظراً وکذا فی الاسلام
- ③ مسلمہ یعطی لیعین عساکر المسلمین
- ④ مسلمہ یعطی لیعین فی أخذ الصدقات من القبائل المجاورۃ

پھر علماء کے درمیان اس میں اختلاف رہا ہے کہ یہ مصرف اب بھی باقی ہے یا نہیں ؟ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ سے مروی ہے کہ یہ تمام اقسام منسوخ ہو چکی ہیں امام احمدؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ان چھ قسموں میں سے آخری دو قسمیں اب بھی باقی ہیں اور شروع کی چار قسموں کے بارے میں امام شافعیؒ کے دو قول ہیں دوران چار میں سے اولین جن کا تعلق کفار سے ہے ان میں اعطاء رائج ہے اور باقی دو میں عدم اعطاء جبکہ امام احمدؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ مؤلفۃ القلوب کی چھ کی چھ اقسام ابھی تک مستحق زکوٰۃ ہیں۔
بہر حال شروع کی چار اقسام کے بارے میں امام شافعیؒ سے عدم اعطاء مروی ہے اگرچہ اولین میں اعطاء کا قول رائج ہے۔

پھر اس میں اختلاف رہا ہے کہ مؤلفۃ القلوب کے لئے نسخ کیا ہے ؟
بعض حضرات یہ فرماتے ہیں کہ اس کا نسخ اجماع سے اور چونکہ وہ حجت قطعہ ہے اس لئے وہ بھی قرآن کے لئے نسخ بن سکتا ہے۔ لیکن یہ بات بھی غلط ہے کیونکہ قرآن کا نسخ خود قرآن یا احادیث متواترہ ہی سے ہو سکتا ہے اور اجماع بذات خود نسخ نہیں ہو سکتا البتہ مسیئ نسخ ہو سکتا ہے۔

لہ مؤلفۃ القلوب کا مصرف اب ختم ہو چکا ہے ، اس انتہاء حکم کی کیا دلیل ہے ؟ اس کے بارے میں علامہ ربوڑیؒ لکھتے ہیں : ”ثم دلیل الانقطاع عندنا بل ہو بانتہار العلة ؛ أو بالنسخ ؛ أو بالنعقاد لاجماع مستند الی دلیل النسخ ؛ أو تفسیر الحكم بعہد النبوة ؛ فراجع لفتح القدير (ج ۲ ص ۱۵ ، باب من يجوز دفع الصدقة اليه الخ)۔ کذا فی المعار (ج ۵ ص ۲۸۳) مرتب ۱۳
لہ امام ترمذیؒ نے اگرچہ امام احمدؒ کا مسلک متعین طور پر امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے ساتھ نقل کیا ہے لیکن درحقیقت امام احمدؒ کی دو روایتیں ہیں کہ بیٹا ۱۲ مرتب

پھر بعض حضرات کے نزدیک اس کا نسخ وہ اجماع ہے جو مستند الی دلیل نسخ " ہو —
 پھر دلیل نسخ کی تعیین میں اختلاف ہے — ایک جماعت کا کہنا یہ ہے کہ آیت مَسْرَآئِ
 فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ " آیت مؤلفۃ القلوب کے لئے نسخ ہے ۔
 پھر اس سلسلہ میں یہ واقعہ بیان کیا جاتا ہے کہ عیینہ بن حصن کو کفر کے باوجود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 دیا کرتے تھے جس کا مقصد تالیف قلب تھا ، لیکن آپ کے وصال کے بعد جب یہ شخص حضرت عمرؓ کے
 پاس مال وصول کرنے پہنچا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تمہاری تالیف قلب
 کے لئے مال دے دیا کرتے تھے اب اللہ تعالیٰ نے اسلام کو شوکت و غلبہ عطا فرمایا ہے اب تمہارے
 پاس تمہارے لئے کوئی مال نہیں ، تمہاری مرضی ہے اسلام کو اختیار دیا نہ کرو اور فرمایا " الْحَقُّ
 مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ " — چنانچہ اس کے بعد سے
 تالیف قلب کے لئے زکوٰۃ دینی بند کر دی گئی ۔

لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ مؤلفۃ القلوب کی آیت مدنی ہے اور " فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِرْ " مکی
 ہے ، لہذا یہ آیت مؤلفۃ القلوب کے لئے نسخ نہیں بن سکتی ۔
 علامہ شامیؒ نے رد المحتار میں فرمایا کہ مؤلفۃ القلوب کے لئے نسخ " فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ
 حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ " کی آیت ہے ، یا پھر " لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ
 سَبِيلًا " کی ، یا پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد " تَوَخَّذْ مِنْ أَغْنِيَاؤِهِمْ وَتَرُدَّ

۱۔ سورۃ کہف آیت ۲۹ ۱۵ - ۱۲ م

۲۔ دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۵) ، باب من یجوز دفع الصدقۃ الیہ ومن لا یجوز اور فتح الملہم (ج ۳ ص ۷۵) ، باب
 اعطار المؤلفۃ ومن یخاف علی ایمانہ (۲ مرتب)

۳۔ ذکرہ العلامة العثماني رحمہ اللہ فی فتح الملہم (ج ۳ ص ۷۵) ، باب اعطار المؤلفۃ ومن یخاف علی ایمانہ الحج ۱۲ م
 ۴۔ رد المحتار شامیؒ میں مؤلفۃ القلوب سے متعلق بحث (ج ۲ ص ۳۴۲) ، باب المصروف کے تحت آئی ہے ، لیکن اس مقام پر
 علامہ شامیؒ نے " فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ " اور " لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا " کی تفسیر کی ہے اور کوئی بحث کی ہے والسلام
 ۱۲ مرتب

۵۔ سورۃ توبہ آیت ۵ ۵ - ۱۲ م

۶۔ سورۃ نساء آیت ۱۴ ۵ - ۱۲ م

۷۔ ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۸) ، باب ما جاء فی کراہیۃ اخذ خیار المال فی الصدقۃ ۱۲ م

علی فقرا رحمہم " ناسخ ہے ، پھر یہ بھی ممکن ہے کہ صحابہ کرام کو اس مصرف کے منسوخ ہونے پر کوئی اور دلیل قطعی بھی معلوم ہو۔

پھر بعض حضرات نے فرمایا کہ مؤلفۃ القلوب کا حکم منسوخ نہیں بلکہ معلول بعلت ہوا و علت چونکہ ضعف اسلام تھی ، جب یہ ضعف ختم ہو گیا تو یہ مصرف بھی ختم ہو گیا ۔

لیکن شیخ ابن ہمام نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ علت کے ختم ہونے سے معلول کا ختم ہونا لازم نہیں آتا جیسے کہ رمل اور اضطباع کی علت ختم ہو گئی لیکن حکم اب بھی باقی ہے ۵

یہ ساری گفتگو ان حضرات کے قول پر تھی جو یہ کہتے ہیں کہ مؤلفۃ القلوب کا مصرف اب ختم ہو چکا ہے لیکن محققین کی ایک بڑی جماعت اس بات کی قائل ہے کہ مؤلفۃ القلوب میں کا ذکر بھی بھی داخل نہ تھے اور نہ ہی کبھی اس مصرف کے تحت ان کو زکوٰۃ دی گئی ، یہ مصرف صرف مسلمانوں کی مذکورہ چار قسموں کے لئے تھا اور جس طرح زکوٰۃ کے مصارف ثمانیہ میں سے اکثر مصارف میں فقر کی شرط ملحوظ ہے اسی طرح اس میں بھی ہے اور یہ حکم پہلے کی طرح آج بھی منسوخ نہیں چنانچہ اب بھی ایسے فقراء

۱۴ فتح القدیر (ج ۱ ص ۱۵) باب من یجوز دفع الصدقة الیہ ومن لا یجوز ۱۲ م

۱۵ یعنی بیت اللہ کا طواف کرتے ہوئے شروع کے تین چکروں میں اکڑ کر چلنا ۱۲ مرتب

۱۶ رمل کرنے وقت چادر کو دائیں بغل کے نیچے سے نکال کر اس کے دونوں سروں کو بائیں کندھے پر ڈال دینا ایک کو سامنے ایک کو پشت پر ۱۲ مرتب

۱۷ ۳۵ میں جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم قضا عمرہ کے لئے اپنے رفقاء کرام کے ساتھ مکہ مکرمہ تشریف لائے اس وقت کفار مکہ نے آپ اور آپ کے رفقاء کے بارے میں مشہور کر رکھا تھا " أضناہم حتی یثرب " یعنی مدینہ کے بخار نے ان لوگوں کو کمزور اور لاغر کر دیا ہے اس وقت چونکہ مشرکین مکہ مسلمانوں کو دیکھنے کے لئے حج پہنچے تھے اس لئے ان پر رعب قائم کرنے کے لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام کو حکم دیا کہ رمل اور اضطباع پر عمل کرتے ہوئے طاقت اور جسمانی قوت کا مظاہرہ کریں چنانچہ صحابہ کرام نے ایسا ہی کیا لیکن ابھی طواف کے صرف تین چکر مکمل ہوئے تھے کہ مشرکین مکہ واپس لوٹ گئے اور مسلمانوں نے رمل وغیرہ ختم کر دیا اس کے بعد کفار پر اظہارِ شاکت کی یہ علت اگرچہ ختم ہو گئی لیکن بطور یاد اس عمل کو مشروع رکھا گیا چنانچہ ہمارے نزدیک ہر اس طواف کے شروع کے تین چکروں میں رمل اور اضطباع مسنون ہے جس کے بعد سعی ہو۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب

۱۸ پھر بعض حضرات کے نزدیک یہ حکم عہد نبوت کے ساتھ مخصوص تھا دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۵) ۱۲ م

مسلمین کو باتفاق زکوٰۃ دی جاسکتی ہے جن کی تالیفِ قلوب مقصود ہو۔ علامہ قرطبیؒ نے اپنی تفسیرؒ میں اور قاضی شاماللہ پانی پتیؒ نے تفسیر منہجی میں ان تمام لوگوں کی فہرست دی ہے جن کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کفر کے باوجود تالیفِ قلب کے طور پر مال دیا گیا اور پھر ان میں سے ہر ایک کے بارے میں ثابت کیا ہے کہ یہ مال ان کو زکوٰۃ سے نہیں بلکہ مالِ غنیمت سے دیا گیا چنانچہ حدیث باب میں بھی صفوان بن امیہؓ کا جو واقعہ بیان کیا گیا ہے اس سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کو دیا جانے والا مال مالِ غنیمت تھا جیسا کہ ”یوم حنین“ کے الفاظ اس پر شاہد ہیں۔

یہ اس باب میں بہترین تحقیق ہے اور اس کی روشنی میں بہت سے پیچیدہ اشکالات خود بخود حل ہو جاتے ہیں واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي مُتَصَدِّقِ رِيشِ صَدَقَةٍ

”كنت جالساً عند النبي صلى الله عليه وسلم إذ أتته امرأة فقالت: يا رسول الله! إني كنت تصدقت على أمي بجارية، وإنهما ماتت. قال:

له يعني ”الجامع لأحكام القرآن“ (المعروف بتفسير القرطبي ج ۸ ص ۱۷۹، المسئلة الثانية عشرة) تحت تفسير قوله تعالى: ”إنما الصدقات للفقراء“ آیت عنک پٹ - ۱۲ م

۱۔ (ج ۴ ص ۲۳۲ و ۲۳۵) سورة التوبة تحت قوله تعالى: ”والمؤلفة قلوبهم“ آیت عنک پٹ - ۱۲ م

۲۔ مثلاً اگر اس کو منسوخ مانا جائے تو ناسخ کس کو قرار دیا جائے؟ ۱۲ م

۳۔ مؤلفۃ القلوب سے متعلق تفصیلی بحث کے لئے دیکھئے :-

- ① فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۴ و ۱۵) باب من يجوز دفع الصدقة إليه ومن لا يجوز۔
- ② الجامع لأحكام القرآن (المعروف بتفسير القرطبي) ج ۸ ص ۱۷۸ تا ۱۸۱، المسئلة الثانية عشرة تحت قوله تعالى: ”إنما الصدقات للفقراء والمهملين“
- ③ تفسیر منہجی (ج ۴ ص ۲۳۳ تا ۲۳۶) ”والمؤلفة قلوبهم“
- ④ فتح المہمل (ج ۳ ص ۷۲ تا ۷۶) باب اعطاء المؤلفة ومن يخاف على إيمانهم۔
- ⑤ معارف القرآن (ج ۴ ص ۴۰۱ تا ۴۰۴) ۱۲ مرتب عنی عنہ

وجب أجزاؤه وردها عليك الميراث ، قالت : يا رسول الله ! كان عليها صوم شهر فأصوم عنها ؟ قال : ” صومي عنها ” قالت : يا رسول الله ! إنها لم تحج قط ، أفأحج عنها ؟ قال : نعم ! حجي عنها ”

مسئلة النية في العبادة | حديث باب من نوى كرم صلى الله عليه وسلم كالأرشاد
” صومي عنها ” سے استدلال کر کے امام احمد اور

له المتصدق بشئ إذا ورثه جازله أخذه عندنا وعند غيرنا من الأئمة —

قال لعيني : وأجمعوا أن من تصدق بصدقة ثم ورثها أنها حلال له ، — وذكر حديث الباب ثم قال : وقال ابن التين : وشذت فرقة من أهل الظاهر فكرهت أخذها بالميراث ، ورأوه من باب الرجوع في الصدقة ويؤسرو لأنها تدخل قهراً ، وإنما كرهوا ذلك بالسلاحيات المصدق بها عليه فيصير عانداً في بعض صدقاته لأن العادة أن الصدقة التي تصدق بها عليه يسامح إذا باعها — وقال جماعة من العلماء كان عمر رضي الله تعالى عنه لا يكره أن يشتري الرجل صدقة إذا أخرجت من يد صاحبها إلى غيره - رواه الحسن عنه وقال به هو وابن سيرين -

وقال ابن بطلال : كره أكثر العلماء شراء الرجل صدقة لحديث عمر رضي الله تعالى عنه (يعني أن عمر بن الخطاب تصدق بفارس في سبيل الله فوجده يبيع فأراد أن يشتريه ثم أتى النبي صلى الله عليه وسلم فاستأمره فقال : لا تعد في صدقتك — صحيح بخاری ج ۱ ص ۲۰۱ و ۲۰۲ ، باب هل يشتري صدقة) وهو قول مالك والكوفيين والشافعي وسواهم كانت الصدقة فرضاً أو تطوعاً —

ومدار المسئلة على ضابطه يذكرها علماءنا بأن تبطل الملك لوجب تبطل العين ، وهذا الأصل ما نأخذ من قول عليه السلام : هو عليها صدقة وهو لنا هبة في حديث أنس عند البخاري (ج ۱ ص ۲۰۲ ، باب إذا تحولت الصدقة في قعة صدقة بركة ، فبئس على هذا الأصل جازر شراء الرجل صدقة ولكن كره لحديث عمر — كما بيناه آنفاً بالتفصيل - هذا البحث كله ما نأخذ من العمدة للعيني (ج ۹ ص ۸۵ و ۸۶) باب هل يشتري صدقة — والمعارف للبنوري (ج ۵ ص ۲۸۴) بتغير من المرتب

له قال الشيخ برهان الدين صاحب الهداية :

العبادات النواع :

(۱) مالية محفظة كالزكاة (۲) وبدنية محفظة كالصلوة (۳) ومركبة منهما كالحج -

والنية تجري في النوع الأول في حالتها الاختيار والفرض والحصول المقصود بفعل النائب -

امام اسحاقؒ یہ کہتے ہیں کہ بدنی عبادات مثلاً صوم و سلاۃ میں بھی نیابت جاری ہوتی ہے۔
 جمہور کے نزدیک خالص بدنی عبادات میں نیابت جاری نہیں ہوتی ہے۔
 جمہور کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے ہے ”قال : لا یصلی أحد عن أحد ولا یصوم أحد عن أحد“

ولا تجزى فی النوع الثانی بحال لأن المقعد و هو تعاب النفس لا یحصل به۔
 وتجزى فی النوع الثالث عند العجز للمعنی الثانی وهو المشتقة بتقیض المال ولا تجزى عند القدرة
 لعدم تعاب النفس — ہدایہ (ج ۱ ص ۲۹۶) باب الحج عن الغير ۱۲ مرتب

(بعض علماء نے کہا ہے کہ بدنی عبادات میں نیابت جاری نہیں ہوتی ہے۔)

حاشیہ صفحہ ۵۸۴
 ۱۔ ومن قال به من السلف طاؤس والحسن البصري والزهری وقتادة والبتور وهو قول الشافعی القديم وبه
 قال الليث والوعبيد فی صوم النذر دون رمضان وغيره — شرح الصحيح لمسلم للنووی (ج ۱ ص ۳۶۲) باب
 قضاء الصوم عن الميت۔

وفرق احسن فی صیام رمضان وصوم النذر فجازت فی الثانی دون الاول عنه حتی قال الخنابلة؛
 من مات وعليه ستون صوماً من النذر فصام عنه ستون رجلاً فی يوم واحد احبته عنه — ودفع التصريح فی
 رواية ابن عباس عن البخاری علی صوم النذر (ج ۱ ص ۲۶۲، کتاب الصوم، باب من مات وعليه صوم) کذا فی المعارف
 (ج ۵ ص ۲۸۶ و ۲۸۷) ۱۲ مرتب

۲۔ قال النووی: وذہب الجمهور إلی أنه لا یصام عن میت لا نذر ولا غیره حکاه ابن المنذر عن ابن عمر و
 ابن عباس وعائشة وروایة عن الحسن والزهری وبه قال مالک والوحیفة، قال القاضی عیاض وغیرہ:
 هو قول جمهور العلماء — شرح صحيح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۲، باب قضاء الصوم عن الميت)۔

ثم انهم اجمعوا علی أنه لا یصلی أحد عن أحد حیاً ومیتاً وكذلك اجمعوا علی أنه لا یصام عن حی وإنما
 الخلاف فی الصوم عن الميت — المعارف (ج ۵ ص ۲۸۷) ۱۲ مرتب

۳۔ رواه النسائی فی سننه الکبری فی الصوم باسناد صحیح، وذكره البیهقی فی سننه (ج ۴ ص ۲۵۷، بآمن قال یوم عنه
 ولیہ) تعلیقاً، وقال صاحب الجوهر: اسنادہ علی شرط الشیخین إلا محمد بن الأعلى فإنه علی شرط مسلم اه وروی
 الطحاوی فی المشکل (ج ۳ ص ۱۴۱) عن یزید بن زریج به۔

(بعض علماء نے کہا ہے کہ بدنی عبادات میں نیابت جاری نہیں ہوتی ہے۔)

کذا فی نصب الرایة وحاشیة ”البغیة“ (ج ۲ ص ۴۶۳) باب یوجب القضاء والكفارة، احادیث فی عدم اجزاء الصوم عن الغير

صحابہ کرامؓ کا تعامل بھی اسی کی تائید کرتا ہے کیونکہ کسی صحابی سے یہ منقول نہیں اس نے کسی میت کی طرف سے نماز پڑھی ہو یا روزے رکھے ہوں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو یہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے منسوخ ہے یا ان صحابہؓ کی خصوصیت ہے یا پھر اس کا مطلب یہ ہے کہ روزے اپنی طرف سے رکھو اور اس کا ثواب اپنی والدہ کو پہنچا دو۔ واللہ اعلم۔

نیز مؤطا امام مالکؒ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے بارے میں مروی ہے ”کان یسأل ہل یوم أحد عن أحد“ یصلی أحد عن أحد؟ فیقول: لا یوم أحد عن أحد ولا یصلی أحد عن أحد (ص ۲۴۵، التذکرۃ فی الصیام والصلیام عن المست) حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ روایت سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۶۳)۔

نیز امام طحاویؒ نے سند صحیح کے ساتھ روایت نقل کی ہے ”عن عمرۃ بنت عبدالرحمن قلت لعائشۃ: ان امی توفیت وعلیہا صیام رمضان آیا یصلح ان أقضی عنہا؟ فقالت لا ولكن تصدق عنہا مکان کل یوم علی مسکین خیر من صیامک، کذا نقل فی العمدة (ج ۱ ص ۶۰) باب من مات وعلیہ صوم۔

یہ روایات اگرچہ موقوف ہیں لیکن غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع کے حکم میں ہیں ۱۲ ارشاد شریف

حاشیہ صفحہ ۴۹۳

۱۔ قال مالک: ولم أسمع عن أحد من الصحابة ولا من التابعين رضي الله عنهم بالمدينة أن أحدًا منهم أمر أحدًا یوم عن أحد ولا یصلی عن أحد وإنما یفعلہ کل أحد لنفسه ولا یعمل أحد عن أحد۔ نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۶۳) ۱۲ مرتب

۲۔ قائلین نیابت فی العبادت کا استدلال اور بھی کئی احادیث سے ہے۔ مثلاً:-

(۱) عن عائشۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: من مات وعلیہ صیام صام عنه ولیہ۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۲) باب من مات وعلیہ صوم۔

(۲) عن ابن عباس قال: جار رجل إلى النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: یا رسول اللہ! إن امی ماتت وعلیہا صوم شہراً فأقضیہ عنہا قال: نعم! فذین اللہ احق أن یقضی۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۲)۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دوسرے دلائل کی روشنی میں پہلی حدیث کا مطلب یہ ہے ”صام عنه ولیہ باذنی الفقہ“

اور دوسری روایت کا مطلب بھی یہی ہے کہ تم اپنی والدہ کی جانب سے قضا صوم کرتے ہو کی صورت یہ ہے کہ فدیہ ادا کرو۔

جوابات کی مزید تفصیل کیلئے ملاحظہ فرمائیے عینی (ج ۱ ص ۵۹ تا ۶۲) باب من مات وعلیہ صوم ۱۲ مرتب

۳۔ مسئلہ نیابت فی العبادۃ کی مکمل تفصیل کیلئے ملاحظہ فرمائیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۵۷ تا ۶۲) باب من مات وعلیہ صوم)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي نَفَقَةِ الْمَرْأَةِ مِنْ بَيْتِ زَوْجِهَا

عن ابی امامۃ الباہلی قال : سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 یقول فی خطبته عام حجة الوداع ، لا تنفق امرأة شیئاً من بیت زوجها إلا

(۱) اور معارف السنن (ج ۵ ص ۲۸۵ تا ۲۹۳)۔

حدیث باب کے تحت ایک مسئلہ ایصال ثواب کا بھی زیر بحث آتا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے :-
 صاحب ہدایہ فرماتے ہیں : الأصل فی هذا الباب أن الإنسان لا أن يجعل ثواب عمله لغيره صلاة أو صوماً
 أو صدقة أو غیرہ (کتاوة القرآن والأذکار) عند أهل السنة والجماعة لما روى عن النبي عليه السلام أنه ضعی
 بجيشين أمليين أحدهما عن نفسه والآخر عن أمته من أقر بوجده أنية الله وشهد له بالبلاغ (دیکھئے ابن ماجہ
 (ص ۲۲۵ و ص ۲۲۶ ، ابواب الاضاحی ، باب اضاحی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ، جعل تضحیۃ احدی الشائین
 لأمتہ — ہدایہ (ج ۱ ص ۲۹۶ ، باب الحج عن الغير)۔

البتہ اہل سنت والجماعت میں سے امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اس بات کے قائل ہیں کہ عبادات بذنیہ
 محضہ کا ثواب میت کو نہیں پہنچایا جاسکتا۔ البتہ ان کے حق میں دعائے خیر کی جاسکتی ہے اور عبادت مالیکہ
 کا ثواب بھی پہنچایا جاسکتا ہے جیسے صدقہ وغیرہ ، اسی طرح ان عبادات کا ثواب بھی پہنچایا جاسکتا ہے جو بذنیہ
 ہونے کے ساتھ ساتھ مالیکہ بھی ہوں جیسے حج۔ لیکن شافعیہ کے ہاں فتویٰ اس کی ہو کہ میت تلاوت قرآن کا ثواب پہنچایا جاسکتا ہو۔
 اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ اور جمہور کا مسلک ایک معتدل مذہب ہے نہ تو اس میں امام احمدؒ کے مسلک کی طرح
 وسعت ہے کہ خالص عبادات بذنیہ میں بھی نیابت کی جائز قرار دیا اور نہ ہی امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے مسلک کی طرح تنگی
 ہے کہ میت کو عبادات بذنیہ محضہ کا ثواب بھی نہیں پہنچایا جاسکتا۔

ثم اختلف أن إبداء الثواب لمن لم یتم فحماً ؟ أوله وللمی جمعاً ؟ وهل ذلك مخفی بالنائلة أو نعم الغریضہ ؟ ولكن لا تسقط
 أصلها عن وجبت فی ذمتہ ؟ أقوال لیس ہذا محل تفصیلہا۔ فعلیک بکتب الفقہ المطولة۔

ہذا کلمہ ما فخذ من الهدایہ (ج ۱ ص ۲۹۶) و شرحہا فتح القدیر (ج ۲ ص ۳۰۸) والمعارف (ج ۵ ص ۲۸۶ و ۲۹۱) و رشید اشرف

حاشیہ صفحہ ۴۹۴

۱۔ اس سے پہلے دو باب ”باب ماجاء فی کراہیۃ العود فی الصدقة“ اور ”باب ماجاء فی الصدقة عن المیت“
 سے متعلق تشریح پچھلے باب ”باب ماجاء فی المتصدق یرث صدقۃ“ کی شرح اور اس کے حواشی کے تحت گذر چکی ہر ۱۲ مرتب

بإذن زوجها قيل: يا رسول الله! ولا الطعام؟ قال: ذلك أفضل أموالنا عورت کو اگر شوہر کی جانب سے صراحت یا دلالت یا عرفاً اجازت ہو تو اس کے لئے بیت زوج سے انفاق درست ہے بلکہ اس انفاق پر وہ اجر کی مستحق ہوگی اور عدم اجازت کی صورت میں مال زوج سے انفاق نہ اس کے لئے جائز ہے اور نہ ہی وہ اجر کی مستحق ہوگی بلکہ یہ انفاق آخرت میں اس کے لئے وبال بن جائے گا۔ لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ بخاری میں حضرت ابوہریرہ سے جو رقم فروغامردی ہو یعنی "قال: إذا أنفقت المرأة من كسب زوجها عن غير أمرها فلها نصف أجرها" اس میں "عن غير أمرها" سے کیا مراد ہے؟

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں "فيه اشكال" "فإنه إن كان الغرض من غير أمرها الصريح وكان هناك إذن لها دلالة أو عرفاً فلها الأجر كاملة من غير تنصيف وإن لم يكن لها أمر ولم يكن لها إذن دلالة ولا عرفاً فكيف الأجر؟ بل هناك عليها وزر"۔ پھر حضرت شاہ صاحب نے خود اس کا جواب دیا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر عورت نے شوہر کی اجازت سے جو اسے دلالت یا عرفاً حاصل ہوئی ہو بغیر امر صریح کے انفاق کیا تو اس کو نصف اجر ملے گا جس کا مطلب یہ ہے کہ امر صریح کی صورت میں اجر کامل کی مستحق ہوگی۔

عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: إذا تصدقت المرأة من بيت زوجها كان لها به أجر وللمن وجب مثل ذلك وللخازن مثل ذلك، ولا ينقص كل واحد منهم من أجر صاحبه شيئاً له ما كسب ولها بما أنفقت۔ حدیث مذکور میں اجر زوج اور اجر خازن کو جو اجر مرآة کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے وہ اجر و ثواب میں مساوات بیان کرنے کے لئے نہیں ہے بلکہ یہ بیان کرنے کے لئے ہے کہ جس طرح ان میں سے ایک اجر کا مستحق ہوگا اسی طرح دوسرے بھی مشارک فی الطاعات ہونے کی بنا پر اجر کے مستحق ہونگے و لیس معناه ان ین احمد أحد فی أجر الآخر۔ واللہ اعلم

۱۔ (ج ۲ ص ۸۰۷) کتاب النفقات، باب نفقة المرأة إذا غاب عنها زوجها ونفقة الولد ۱۲

۲۔ و يمكن ان يكون المراد المشاركة في أصل الثواب فيكون بهذا الثواب وان كان أحدهما أكثر ولا يلزم ان يكون مقدار

ثوابهما سوا بل يكون ثواب هذا أكثر وقد يكون بعكس قريب منه مافی "الفتح" (ج ۳ ص ۲۳۰) كذا في المعاني (ج ۵ ص ۲۹۷) ۱۲

۳۔ مسئلة الباب متعلق تشریح وتفصیل کیلئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۸ ص ۲۹۰ تا ۲۹۲) باب من امرغادته بالصدقة و

بَاب مَا جَاءَ فِي صَدَقَةِ الْفِطْرِ

كنا نخرج زكاة الفطر اذ كان فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعاً من طعام أو صاعاً من شعير أو صاعاً من تمر أو صاعاً من زبيب أو صاعاً من أقط، فلم نخرج به حتى قدم معاوية المدينة فتكلم، فكان فيما كلمه به الناس : إني لأرى مُدَّين من سمراء الشام تعدل صاعاً من تمر، قال : فأخذ الناس بذلك، قال أبو سعيد : فلا أزال أخرج به كما كنت أخرج به ۝

له لا بد منها من معرفة صدقة الفطر لغة وشرعاً — ففي العمدة للعيني : قال النووي : هي لفظة مؤنثة لا عربية ولا معربة بل هي اصطلاحية للفقهاء كأنها من الفطرة التي هي النفوس والخلق أي زكاة الخلقة ذكرها صاحب المحاب في التنزيه. قلت (أقول العيني) : ولوقيل لفظة اسلامية كان أولى لأنها ما عرفت إلا في الاسلام ولؤيد هذا ما ذكره ابن العربي هو اسمها على لسان صاحب الشرع -

ويقال لها (١) صدقة الفطر (٢) زكاة الفطر (٣) زكاة رمضان (٤) زكاة الصوم وفي حديث ابن عباس (٥) صدقة الصوم ، وفي حديث أبي هريرة (٦) صدقة رمضان وتسمى أيضاً (٧) صدقة الروس (٨) زكاة الأبدان — سماها الإمام مالك رحمه الله تعالى أما شرعاً فإنها اسم لما يعطى من المال بطريق الصلة ترحمًا مقدراً بخلاف الهبة فإنها تعطى صلة بكرة لا ترحمًا (ج ٩ ص ١) في بداية "ابواب صدقة الفطر"

وفي المعارف للبنوري (ج ٥ ص ٢٩٩ و ٣٠٠) :

قال الشيخ : واذن الشريعة الصدقة إلى الفطر فدل على أن الفطر سببها ، فإن الإضافة تدل في مثلها على السببية ، كما في كتب الأصول -

أقول : المشهور أنها من إضافة شيء إلى شرطه كـ "حجة الاسلام" وقيل : أضيفت إلى الفطر لكونها تجب بالفطر من رمضان ، قال في "العمدة" (٤ - ٣٦١)

وقال في "المعراج" : والإضافة فيها من إضافة شيء إلى شرطه ، وهو مجاز ، لأن الحقيقة إضافة الحكم إلى

سببه ، وهو الرأس بدليل التعدد بتعدد الروس الخ ١٢ رشيداً شرف

صدقۃ الفطر سے متعلق چند مباحث ہیں :

بحث اول پہلی بحث یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس کے وجوب کے لئے کوئی نصاب مقرر نہیں بلکہ یہ ہر اس شخص پر واجب ہے جس کے پاس ”قوت یوم ولیلۃ“ ہو، جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صدقۃ الفطر کا وہی نصاب ہے جو زکوٰۃ کا ہے اگرچہ مال کا نامی ہونا شرط نہیں ہے اور نہ ہی حولانِ حول شرط ہے۔

ائمہ ثلاثہ یہ کہتے ہیں کہ پورے ذخیرۂ حدیث میں کہیں بھی صدقۃ الفطر کا کوئی نصاب بیان نہیں کیا گیا لہذا ”قوت یوم ولیلۃ“ رکھنے والا بھی اس حکم میں شامل ہے۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ احادیث میں جا بجا صدقۃ الفطر کو زکوٰۃ الفطر کے الفاظ سے تعبیر کیا گیا ہے چنانچہ حضرت ابوسعید خدریؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی احادیث باب میں ”زکوٰۃ الفطر“ ہی کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جو اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ جو نصاب زکوٰۃ کا ہے وہی بعینہ صدقۃ الفطر کا ہے۔ نیز قرآن کریم میں بھی صدقۃ الفطر پر زکوٰۃ ہی کا اطلاق کیا گیا ہے، مثلاً ”قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّىٰ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ“ اس میں بہت سے مفسرین کے قول کے مطابق ”صلوٰۃ“ سے مراد ”صلوٰۃ عید“ ہے اور ”تزکیٰ“ سے مراد صدقۃ الفطر کی دہائی، لہذا جب صدقۃ الفطر کو زکوٰۃ قرار دیا گیا تو اس کا نصاب بھی یہی ہوگا۔

۱۔ ثم اعلم ان العلماء اختلفوا في صدق الفطر هل هي فرض او واجبة او سنة أم فعل خير مذكور في الحديث ؟ فقالت طائفة : هي فرض وهم الاثنتا عشرة الشافعي ومالك واحمد ، وقال اصحابنا : هي واجبة ، وقالت طائفة : هي سنة وهو قول مالك في رواية ذكرها صاحب ذخيرة ، وقال بعضهم : هي فعل خير قد كانت واجبة ثم نسخت ———

وراجع لتفصيل عمدة القاري (ج ۹ ص ۱۰۸) باب فرض صدقۃ الفطر ——— وشرح صحيح مسلم للنووي

(ج ۱ ص ۳۱۷) باب زکوٰۃ الفطر ۱۲ مرتب عافاه اللہ

۲۔ سورة الأعلى آیت ۱۳-۱۵ پتا ۱۲ م

۳۔ وعن علي كرم الله تعالى وجهه : ”تزكي“ أي تصدق صدقة الفطر ، وذكر اسم ربه ، ”كبر يوم العيد“ فصلی صلاة العيد ، وعن جماعة من السلف ما يقتضي ظاهره — روح المعاني (ج ۱۵ ص ۱۲۶) جزع من سورة الأعلى آیت ۱۳-۱۵

اور بھی کئی روایات اس پر دال ہیں کہ مذکورہ آیت میں ”تزکی“ سے مراد زکوٰۃ الفطر اور ”صلی“ سے مراد

نماز عید ہے ، تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۳۰۱ و ۳۰۲) ۱۲ مرتب

جو زکوٰۃ کا ہے۔

بحث ثانی

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صدقۃ الفطر میں خواہ گندم دیا جائے

یا جو یا کھجور یا کشمش سب کا ایک صاع فی کس واجب ہوتا ہے اس کے

برخلاف امام ابو حنیفہ کے نزدیک گندم کا نصف صاع اور دیگر اجناس کا ایک صاع واجب ہوتا ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت ابو سعید خدریؓ کی حدیث باب سے ہے "کنا نخرج زکوٰۃ الفطر

إذ كان فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعاً من طعام أو صاعاً من شعير أو

صاعاً من تمر أو صاعاً من زبيب أو صاعاً من أقط (پنیر) اس حدیث میں لفظ طعام استعمال کیا گیا ہے جس کو ائمہ ثلاثہ نے گندم کے معنی پر محمول کیا ہے۔

لہ اس کے علاوہ اگر ہر اس شخص پر جو "قوت یوم و لیلۃ" کا مالک ہو صدقۃ الفطر واجب کر دیا جائے تو اس

قلب موضوع لازم آئے گا اس لئے کہ آج وہ "قوت یوم و لیلۃ" کو بطور صدقۃ الفطر ادا کر دے گا اور کل خود

اپنی تنگدستی کی وجہ سے سوال پر مجبور ہو جائے گا۔ کم فی نور الانوار لمسلا جیون (ص ۵۴ و ۵۵) بحث الامر آخر

لہ صاع سے صاع عراقی مراد ہے جو آٹھ رطل کا ہوتا ہے (رطل کا وزن چونتیس تولہ ڈیڑھ ماشہ ہے)

اور صاع کا وزن بحساب مثقال (چار ماشہ چار رتی) تین ہزار دو سو چالیس ماشہ بنتا ہے یعنی

دوسو ستتر تولہ، اس حساب سے تین سیر چھ چھٹانک کا پورا صاع ہوا اور ڈیڑھ سیر تین چھٹانک کا

نصف صاع ہوا۔

درہم (تین ماشہ ایک رتی اور ایک بڑے پانچ (۱/۵) رتی) کے اعتبار سے ایک صاع دو سو تھتر تولہ کا

ہوتا ہے اور نصف صاع ایک سو چھتیس تولہ چھ ماشہ کا ہوتا ہے، گویا انگریزی سیر کے حساب سے

پورا صاع تین سیر چھ چھٹانک تین تولہ کے برابر ہوتا ہے اور نصف صاع ڈیڑھ سیر تین چھٹانک ڈیڑھ

تولہ کے برابر۔

اور مد کے اعتبار سے ایک صاع دو اتنی تولہ چھ ماشہ کا بنتا ہے اور نصف صاع

ایک سو چالیس تولہ تین ماشہ کا ہوتا ہے، گویا پورا صاع ساڑھے تین سیر چھ ماشہ کا ہوا اور نصف صاع پونے

دو سیر تین ماشہ کا، (واضح رہے کہ ایک صاع چار مد کا ہوتا ہے)۔

صاع کا وزن معلوم کرنے کے جو تین طریقے لکھے گئے ہیں ان میں سے جس طریقہ اور حساب کے بھی اختیار کر لیا جائے

صدقۃ فطر ادا ہو جائے گا، لیکن چونکہ آخری سائیں یاد تھی اس لئے اس کے مطابق ادا کرنے میں زیادہ احتیاط ہی پونے دو

سائیں

حقیقہ کے دلائل درج ذیل ہیں :-

① اسی باب میں آگے ”عمرو بن شعیب عن ابيه عن جدّه“ کے طریقی سے روایت مروی ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعث منادیًا فی فجّاج مکة الا ان صدقة الفطر واجبة علی کل مسلم ذکر أو أنثی حتّٰی أو عبد صغیر أو کبیر مدّان من قمح (گندم) أو سواہ صاع من طعام — امام ترمذیؒ اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”هذا حدیث غریب حسن“

② امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں حضرت ثعلبہ بن ابی صعیر عن ابيه کے طریقی سے مرفوعاً نقل کیا ہے ”أدوا زکوة الفطر صاعاً من تمر وصاعاً من شعیراً ونصف صاع من برّ أو قال قمح عن کل إنسان إلّٰه“ — اس سے بھی حقیقہ کا مسلک صاف سمجھ میں آرہا ہے۔

③ طحاویؒ ہی میں حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ کی روایت ہے ”قالت کنا نوّدی زکوة الفطر علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مدّین من قمح“

④ طحاویؒ ہی میں حضرت سعید بن المسیبؓ سے مرسل مروی ہے ”أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض زکوة الفطر مدّین من حنطة“ یہ حدیث اگرچہ مرسل ہے لیکن سعید بن المسیبؓ کی مراسیل شافعیہ کے نزدیک بھی حجت ہیں۔ اس کے علاوہ امام طحاویؒ نے ابوسلمہ بن عبد الرحمن، عبد اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ، قاسم بن محمد، سالم بن عبد اللہ کی مراسیل بھی اسکے مطابق روایت کی ہیں،

۱۔ ”فخ“ کی جمع ہے جس کے معنی ہیں ”درہ“ یعنی دو پہاڑوں کے درمیان کشادہ راستہ ۱۲ م
۲۔ ایک مردورطل کا ہوتا ہے جبکہ صاع چار مد کا ہوتا ہے، لہذا دو مد نصف صاع کے مساوی ہوں گے واضح ہے کہ مد وزن کے اعتبار سے دو سو ساٹھ درہم کے برابر ہوتا ہے یعنی اڑھائی ٹونہ تو تین ماٹھ کا ۱۲ مرتب
۳۔ السّوی، السّوی : برابر ۱۲ م

۴۔ (ج ۱ ص ۲۷۰) باب مقدار صدقة الفطر ۱۲ م

۵۔ (ج ۱ ص ۲۶۹) باب مقدار صدقة الفطر ۱۲ م

۶۔ (ج ۱ ص ۲۷۰) باب مقدار صدقة الفطر ۱۲ م

۷۔ طحاوی (ج ۱ ص ۲۷۰ و ۲۷۱) ۱۲ م

نیز حضرت ابو بکر صدیقؓ، حضرت عمر فاروقؓ، حضرت عثمان غنیؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت ابوسعید خدریؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ، حضرت مجاہدؓ، حضرت قسطلیؓ، حضرت عبدالرحمن بن القاسمؓ اور حضرت ابراہیم نخعیؓ کے آثار بھی امام طحاویؒ نے اسی کے مطابق روایت کیے ہیں۔ جہاں تک حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے ”صاعاً من طعام“ کا جو لفظ آیا ہے ہمارے نزدیک اس میں ”طعام“ سے مراد گندم نہیں بلکہ جواریا باجرہ وغیرہ ہے گندم پر لفظ ”طعام“ کا اطلاق اس وقت سے شروع ہوا جب سے گندم کا استعمال بڑھا، لیکن عہد رسالت میں بعد کے زمانوں کی طرح لوگوں کی عام غذا گندم نہیں تھی اور اس وقت طعام کا لفظ بول کر جواریا باجرہ وغیرہ مراد لیا جاتا تھا، چنانچہ اسی حدیث کا جو طریق ابو عمر حفص بن میسر سے مروی ہے اس میں جملہ بھی موجود ہےؒ قال

۱۰ عن ابی قلابہ قال أخبرنی من دفع الی ابی بکر الصدیق صاعاً من ثمنین ”طحاوی (ج ۱ ص ۲۷۰) ۱۲ م

۱۱ عن ابن ابی صعب قال: کنا نخرج زکوۃ الفطر علی عہد عمر بن الخطاب نصف صاع (ج ۱ ص ۲۷۰) ۱۲ م

۱۲ حدیثنا ابو زرعة عبد الرحمن بن عمرو الدمشقی قال: حدثنا القوامی فذكر بسنادہ عن عثمان أنه خطبهم فقال: أَدُوا زکوۃ الفطر مدین من حنطة ” (ج ۱ ص ۲۷۰) ۱۲ م

۱۳ عن ابی ہریرۃ قال زکوۃ الفطر عن کل حر وعبد ذکر أو أنثی صغیر أو کبیر غنی أو فقیر صاع من تمر أو نصف صاع من قمح (ج ۱ ص ۲۷۰) باب مقدار صدقة الفطر ۱۲ م

۱۴ عن الحسن أن مروان بعث إلى أبي سعيد أن ابعث إلى بزکوۃ رقیقک، فقال ابوسعید للرسول: إن مروان لا یعلم إنما علینا أن نعطي لكل رأس عند کل فطر صاعاً من تمر أو ” نصف صاع من بر ” (ج ۱ ص ۲۶۹) باب مقدار صدقة الفطر ۱۲ م

۱۵ عن ابن عباس قال: أمرت أهل البصرة إذ كنت فہم أن یعطوا عن الصغیر والكبیر الحر والمملوک مدین من حنطة ” (ج ۱ ص ۲۷۰) ۱۲ م

۱۶ عوف بیان کرتے ہیں ”کتب عمر بن عبدالعزیز الی عدی بن أرطاة کتا با فقرأه علی منبر البصرة وأنا أسمع، أما بعد فہم من قبک من المسلمین أن یخرجوا زکوۃ الفطر صاعاً من تمر أو ” نصف صاع من بر ” (ج ۱ ص ۲۷۰ و ۲۷۱) ۱۲ م

۱۷ عن مجاہد: فی زکوۃ الفطر صاع من کل شئ سوی الحنطة، والحنطة نصف صاع (ج ۱ ص ۲۷۱) ۱۲ م

۱۸ وثله شعبة قال: سألت الحکم وحماداً وعبد الرحمن بن القاسم عن صدقة الفطر فقالوا: نصف صاع حنطة (ج ۱ ص ۲۷۱) ۱۲ م

۱۹ مثل اثر عمر بن عبدالعزیز (ج ۱ ص ۲۷۱) ۱۲ م

۲۰ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۰۳ و ۲۰۵) باب الصدقة قبل العيد ۱۲ م

”نصف صاع من بُسّ“

لیکن حضرت گنگوہیؒ نے حضرت ابوسعید خدریؓ کے قول ”فلا أزال أخرجه كما كنت أخرجه“ کا یہ جواب دیا ہے کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کو شروع میں معلوم نہ تھا کہ گندم کا نصف صاع خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مقرر فرمایا تھا اس لئے انہوں نے حضرت معاویہؓ کے قول کو ان کا قیاس سمجھا، چنانچہ دوسری روایت میں ان کا یہ قول مروی ہے ”تلك قيمة معاوية لا أقبلها ولا أعمل بها“ لیکن بعد میں جب ان کو معلوم ہو گیا کہ ”نصف صاع گندم“ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مقرر فرمایا تھا تو ان کا مسلک بھی یہی ہو گیا کہ گندم کا نصف صاع واجب ہے (کما يفهم من رواية الحسن البصري التي ذكرناها آنفاً) واللہ سبحانہ أعلم

قال: فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر على الذكر والأنثى والحرّ والمملوك صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير قال: ”فعدل الناس إلى نصف صاع من بُسّ“

متجددین کا ایک فاسد نظریہ اور اس کا جواب! حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب میں ”فعدل الناس إلى نصف صاع من بُسّ“ کے جملہ سے استدلال کر کے بعض متجددین اس بات کے قائل ہیں کہ زکوٰۃ و صدقات کے نصاب اور ان کی شرح ادائیگی غیر متبدل نہیں بلکہ زمانہ کے تغیر سے اس میں بھی تبدیلی اور کمی بیشی کی جاسکتی ہے۔ العیاذ باللہ۔

لہ الکوکب الدری (ج ۱ ص ۲۲۴)۔ حضرت گنگوہیؒ کا یہ جواب تسلیمی ہی یعنی ”فلا أزال أخرجه كما كنت أخرجه“ کے جملہ سے اگرچہ حضرت معاویہؓ کی تردید اور یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ میں پہلے بھی ایک صاع گندم فطرہ ادا کرتا رہا اور حضرت معاویہؓ کے ”نصف صاع گندم“ نہ کمانے کے حکم دینے کے بعد بھی میرے اس عمل میں کوئی فرق نہیں آیا۔ لیکن حضرت ابوسعید خدریؓ کا عمل اس وقت تک نکل جتنا کہ وہ ”نصف صاع“ کے قول کو حضرت معاویہؓ کا قیاس سمجھتے رہے تفصیل آگے متن میں آرہی ہے ۱۲ مرتب

لہ طحاوی (ج ۱ ص ۳۶۸) باب مقدار صدقة الفطر، پوری روایت اس طرح ہو ”عن عیاض بن عبد اللہ قال سمعت ابوسعید و ہویسأل عن صدقة الفطر قال: لا أخرج إلا ما كنت أخرج على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير أو صاعاً من زبيب أو صاعاً من أقط، فقال له رجل: أو مدین من قمح، فقال: لا! تلك قيمة معاوية الخ ۱۲ مرتب

اپنے اس قول باطل پر پہلے تو وہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اگر زکوٰۃ کی شرح غیر متبدل ہوتی تو
سُورَ اٰن کریم میں اس کا ذکر ہوتا ۔

لیکن بات محض جہالت پر مبنی ہے اس لئے کہ قرآن کریم میں تمام غیر متبدل احکام کا استیعاب
نہیں ، مثلاً قرآن میں تعداد رکعات کا بھی ذکر نہیں حالانکہ وہ غیر متبدل ہیں ۔

دوسری دلیل وہ یہ پیش کرتے ہیں کہ قرآن کریم میں فرمایا گیا ہے ” یَسْئَلُونَكَ مَاذَا
يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ “ اس میں ضرورت سے زائد مال کو خرچ کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور ضرورت
سے زائد کی مقدار زمانہ کے تغیر سے بدلتی رہتی ہے لہذا خود قرآن کریم سے نصاب زکوٰۃ کا قابل
تغیر ہونا ثابت ہوا ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت کی تین تفسیریں ہیں ایک یہ کہ یہ آیت زکوٰۃ سے منسوخ ہے اور
اس زمانہ سے متعلق ہے جب زکوٰۃ کا نصاب متعین نہیں تھا دوسرے یہ کہ یہ آیت صدقات واجبہ
نہ کے بارے میں نہیں بلکہ صدقات نافلہ کے بارے میں ہے اور تیسرے یہ کہ یہ آیت مجمل ہے جس کی تفسیر
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نصاب زکوٰۃ بیان فرما کر کی اور اس تفسیر میں آپ نے کہیں بھی یہ
ہدایت نہیں دی کہ آگے چل کر اس میں کوئی تبدیلی پیدا کی جاسکتی ہے لہذا اس آیت کے استدلال
خالص جہالت ہے ۔

ایک بات متجددین کی طرف سے یہ کہی جاتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں گھوڑوں
پر زکوٰۃ فرض نہیں تھی ، حضرت عمرؓ نے گھوڑوں پر زکوٰۃ فرض کی ، اس سے معلوم ہوا کہ زکوٰۃ کا نصاب
اور اس کی تفصیلات زمانہ کے تغیر سے بدل سکتی ہیں ۔ اس کا جواب بھی ظاہر ہے وہ
یہ کہ ” باب صدقة الخیل “ میں تفصیل سے گزر چکا ہے کہ حضرت عمرؓ نے گھوڑوں پر جو زکوٰۃ
فرض کی وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے خلاف نہیں کی بلکہ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں
بھی نسل کشی کے سائمہ گھوڑوں پر زکوٰۃ فرض تھی لیکن چونکہ اس دور میں ایسے گھوڑے عموماً پائے
نہ جاتے تھے اور زیادہ تر گھوڑے سواری کے لئے ہوتے تھے اس لئے آپ نے یہ ارشاد فرمادیا تھا
کہ ” قد عفوت عن صدقة الخیل “ لیکن حضرت عمرؓ کے زمانہ میں چونکہ گھوڑے نسل کشی کے
لئے رکھے جانے لگے اور ان کی کثرت ہو گئی اس لئے حضرت عمرؓ نے ان پر زکوٰۃ کے وجوب کا حکم جاری

فرمادیا جو درحقیقت کوئی نیا حکم نہیں تھا بلکہ عہد رسالت ہی کے حکم کی تعمیل و تنفیذ تھی۔

متجددین یہ بھی کہتے ہیں کہ حدیث باب میں یہ کہا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقۃ الفطر میں تمر یا شعیر کا ایک صاع مقرر فرمایا تھا لیکن لوگوں نے گندم کا نصف صاع دینا شروع کر دیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا یہ مطلب نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گندم کا ایک صاع مقرر کیا تھا اور لوگوں نے اس کی مخالفت کر کے نصف صاع مقرر کر لیا کیونکہ پیچھے روایات تفصیل سے بیان کی جا چکی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ گندم کا نصف صاع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہی مقرر فرمادیا تھا، البتہ چونکہ اس دور میں گندم کا رواج زیادہ نہ تھا اس لئے بہت سے لوگوں کو آپ کی اس تعیین کا علم نہ ہو سکا پھر جب گندم کا رواج بڑھا تو انہوں نے جو اور کھجور کی قیمت لگا کر گندم کا نصف صاع دینا شروع کر دیا کیونکہ جن اجناس کے بارے میں شارع کی طرف سے کوئی تقدیر منقول نہ ہو وہاں قیمت ہی کے مطابق فیصلہ کیا جاتا ہے جیسا کہ حضرت معاویہؓ کے واقعہ میں گزرا۔ اور حدیث باب کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں صدقۃ الفطر کھجور یا جو سے نکالا جاتا تھا اور بعد میں گندم کا نصف صاع نکالا جانے لگا یعنی جن حضرات کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقدیر کا علم تھا انہوں نے آپ کی تقدیر کے مطابق نصف صاع مقرر کیا اور جن کو آپ کی تقدیر کا علم نہیں تھا انہوں نے قیمت لگا کر یہ مقدار مقرر کی لہذا اس سے مقدار پر زکوٰۃ و صدقات میں ترمیم کے جواز پر استدلال باطل ہے۔

آن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض زکوٰۃ الفطر من رمضان صاعاً من تمر أو صاعاً من شعیر علی کل حر أو عبد ذکر أو أنثی من المسلمین اس حدیث میں ”من المسلمین“ کے الفاظ سے استدلال کر کے ائمہ ثلاثہ یہ فرماتے ہیں کہ صدقۃ الفطر صرف مسلمان غلاموں کی طرف سے نکالنا واجب ہے، کافر غلاموں کی طرف سے نہیں۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ اور اسحاق بن راہویہؒ کے نزدیک غلام خواہ مسلمان ہو یا کافر اس کی طرف سے زکوٰۃ الفطر نکالنا مولیٰ پر واجب ہے، عطاءؒ، مجاہدؒ، سعید بن جبیرؒ، عمر بن عبدالعزیزؒ اور ابراہیم نخعیؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

حنفیہ حدیث باب میں ”من المسلمین“ کے الفاظ کو غلاموں کے ساتھ متعلق قرار نہیں

دیتے بلکہ یہ فرماتے ہیں کہ اس کا تعلق "من تجب علیہ الصدقة" سے ہے یعنی صدقۃ الفطر مسلمانوں کا واجب ہے کافروں پر نہیں ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں ابن المنذر کے حوالہ سے حضرت ابن عمرؓ سے نقل کیا ہے کہ وہ اپنے مسلمان اور کافروں کو قسم کے غلاموں کی طرف سے صدقۃ الفطر نکالتے تھے۔ حالانکہ وہی حدیث باب کے راوی ہیں۔

نیز مصنف عبد الرزاق میں حضرت ابن عباسؓ سے اور طحاوی کی مشکل الآثار میں حضرت ابو ہریرہؓ سے بھی اسی طرح مروی ہے، مشکل الآثار کی روایت میں اگرچہ ابن ہبیہ میں لیکن ان سے روایت کرنے والے عبد اللہ بن المبارک ہیں، اور علماء رجال نے تصریح کی ہے کہ عبد اللہ بن المبارک، عبد اللہ بن مسلمۃ القعنبی اور عبد اللہ بن وہب نے ابن ہبیہ سے جو روایتیں نقل کی ہیں وہ قابل قبول ہیں۔

یہ تمام بحث اس صورت میں ہے جبکہ حدیث باب میں "من المسلمین" کی زیادتی کو صحیح سمجھا جائے جبکہ محدثین کی ایک جماعت اس زیادتی کو قبول نہیں کرتی یہاں تک کہ

۱۔ حنفیہ کا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "لیس علی المسلم فی عبده صدقۃ الا صدقۃ الفطر" کے عموم سے ہے، کنزانی فتح الباری (ج ۳ ص ۲۹۳ و ص ۲۹۴) باب صدقۃ الفطر علی العبد وغیرہ من المسلمین ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۳ ص ۲۹۴) باب صدقۃ الفطر علی العبد وغیرہ من المسلمین — روایت اس طرح مروی ہے "ان ابن عمر کان یخرج عن اہل بیتہ تحریم وعبدہم صغیرہم وکبیرہم مسلمہم وکافرہم من الرقیق ۱۲ مرتب

۳۔ قال (ای ابن المنذر) وابن عمر راوی الحدیث وقد کان یخرج عن عبده الکافر وهو أعرف بمراد الحدیث۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۲۹۴) ۱۲ مرتب

۴۔ قال ینخرج الرجل زکوۃ الفطر عن کل مملوک له وان کان یهودیا أو نصرانیا — نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۴۱۴) باب صدقۃ الفطر ۱۲ مرتب

۵۔ قال: کان ینخرج زکوۃ الفطر عن کل انسان یعول من صغیرا وکبیرا وعبدا ولو کان نصرانیا مدین من قمح أو صافا من تمر — زیلعی (ج ۲ ص ۴۱۴) صدقۃ الفطر ۱۲ مرتب

۶۔ حدیث ابن ہبیہ یصلح للمتابعۃ سیما من رواہ ابن المبارک عنه — زیلعی (ج ۲ ص ۴۱۴) ۱۲ م

۷۔ کما نقل فی المعارف (ج ۵ ص ۳۱۳) ۱۲ م

ابن بزیة نے تویہ کہہ دیا "انہا زیادة مضطربة بلا شك من جهة الاسناد والمعنی"
 واللہ اعلم ۛ

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَقْدِيرِ يَمِّهَا قَبْلَ الصَّلَاةِ

عن ابن عمر: "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمر بإخراجه

لہ کذا فی حاشیة "الکوکب الدرر" (ج ۱ ص ۲۴۴ و ۲۴۵) — وراج للتفصیل "المعارف" (ج ۵ ص ۳۱۱ تا ۳۱۲)

ۛ اعلم: أن هذا الباب (ای باب صدقة الفطر) يحتاج إلى خمسة عشرة معرفة :

الاولی : معرفة صدقة الفطر لغةً وشرعاً (وقد بیناه مفصلاً فیما سبق)

الثانیة : معرفة وجوبها (فبأحادیث الباب وأحادیث أخرى)

الثالثة : معرفة سبب وجوبها (وهو رأس یمونه مؤنة تامة ویلی علیه ولاية تامة)

الرابعة : معرفة شرط وجوبها (هو الاسلام والحرية والغنى)

الخامسة : معرفة ركنها (هو التملك)

السادسة : معرفة شرط جوازها بكون المصروف إليه فقيراً

السابعة : معرفة من تجب علیه (فتجب علی الابن اولاده الصغار الفقراء علی السید عن عبده ومدبره و

مدبرته وأم ولده)

الثامنة : معرفة الذي تجب من أجله (هم اولاده الصغار ومما لیکم للخدمة دون مکاتبه وزوجته)

التاسعة : معرفة مقدار الواجب فیها

العاشرة : معرفة الکیل الذي تجب به (وهو الصاع)

الحادية عشر : معرفة وقت وجوبها (هو طلوع الفجر الثاني من يوم الفطر)

الثانية عشر : معرفة كيفية وجوبها (فتجب وجوباً موسعاً علی الأصح)

الثالثة عشر : معرفة وقت استحباب أدائها (فقد اتفقت الائمة الاربعة فی استحبابها بعد فجر يوم الفطر قبل

الذباب إلى صلوة العید)

الرابعة عشر : معرفة جواز تقدیمها علی يوم الفطر (وسیأتی تفصیل فی الباب الآتی)

الخامسة عشر : معرفة وقت ادائها (والتفصیل فی الباب الآتی) — هذا لمخص ما فی العمدة للعینی

(ج ۹ ص ۱۰۷ و ۱۰۸) فی بداية الباب صدقة الفطر — ومن یرد التفصیل البسط فی هذه المباحث

سببی ۛ شیخ اشرف سببی ۛ

دلالت کرتی ہیں۔ مثلاً بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ”قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أجود الناس، وكان أجود ما يكون في رمضان“ نیز امام بیہقیؒ نے شعب الایمان میں حضرت سلمان فارسیؓ کی روایت نقل کی ہے جس میں ارشاد ہے ”من تقرب فیہ (ای رمضان) بخصلة من الخیر کان کمن أذى فریضة فیما سواہ ومن أذى فریضة فیہ کان کمن أذى سبعین فریضة فیما سواہ“۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَعْجِيلِ الزَّكَاةِ

ان العباسیؓ سأل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی تعجیل صدقته قبل أن تحلَّ فرخص له فی ذلك : نصاب مکمل ہونے سے پہلے اگر زکوٰۃ ادا کرے تو بالاتفاق ادائیگی درست نہ ہوگی، اور اس اتفاق کی حیثیت صدقہ نافلہ کی سی ہو جائے گی، اور اگر نصاب مکمل ہونے کے بعد حولانِ حل سے پہلے زکوٰۃ ادا کی جائے تو ایسی صورت میں ائمہ کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک نصاب مکمل ہونے کے بعد اور حولانِ حل سے پہلے ادائیگی درست ہے، لیکن سفیان ثوریؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک ادائیگی درست نہیں۔

امام مالکؒ نے غالباً حولانِ حل کو نماز کے وقت پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح دخولِ وقت

۱۔ (ج ۱ ص ۳) کیف کان بدء الوحی إلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ م

۲۔ المعارف للبہیقیؒ (ج ۵ ص ۳۱۴ و ۳۱۵) ۱۲ م

۳۔ حلّ حلولاً (ن۔ ض) علیہ أمر اللہ : واجب ہونا ۱۲ م

۴۔ عینی (ج ۹ ص ۴۷) باب قول اللہ تعالیٰ : وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ۔ ۱۲ م

۵۔ کما ذکرہ ابو عبیدہؒ فی ”الاموال“ وهو المذکور فی ”قواعد“ ابن رشد وهو الاصح۔ کذا فی المعارف،

(ج ۵ ص ۳۱۶) لکن نقل العینیؒ : قال ابن المنذر : وكره مالک واللیث بن سعد تعجیلہا قبل وقتہا۔

عمدة القاریؒ (ج ۹ ص ۴۷) ۱۲ مرتب

۶۔ نیز حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں ”من زکی قبل الوقت أعاد كالصلوة۔ عینی (ج ۹ ص ۴۷) باب قول اللہ تعالیٰ : وَفِي الرِّقَابِ ۱۲ م

سے پہلے نماز درست نہیں اسی طرح حولان حول سے پہلے زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔

جمہور کا استدلال حضرت علیؓ کی احادیث باب سے ہے۔ پہلی روایت اوپر ذکر کی جا چکی ہے۔ دوسری روایت یہ ہے ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لعمری: إنا قد أخذنا زکوٰۃ العباس عام الأول للعام“ یعنی حضرت عباسؓ کی اس سال کی زکوٰۃ ہم نے پہلے ہی سال وصول کر لی تھی۔

جمہور کی جانب سے امام مالکؒ کے قیاس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ وقت نماز کے لئے سبب وجوب ہے جبکہ حولان حول زکوٰۃ کے لئے شرط ادار ہے نہ کہ سبب وجوب، لہذا حولان حول کو وقت صلوٰۃ پر قیاس کرنا درست نہیں۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنِ الْمَسْأَلَةِ

عن ابی ہریرۃ قال: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: لَأَنْ یُعْزَ أَحَدُكُمْ فِی حَتَّطْ عَلَى ظَهْرِهِ فِی تَصَدَّقَ مِنْهُ وَیَسْتَغْنِ بِهِ عَنِ النَّاسِ خَیْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ یَسْأَلَ رَجُلًا أَعْطَاهُ أَوْ مَنَعَهُ ذَلِكَ “مسئلۃ الباب متعلق ضروری کلام ” باب من تحل له الزکوٰۃ “ کے تحت گزر چکا ہے۔

فَإِنْ أَلِیدَ الْعُلَیَا خَیْرٌ مِنَ أَلِیدِ السُّفْلَى “ ید علیا اور ید سفلی سے کیا مراد ہے؟ اس بارے میں علماء کے متعدد اقوال ہیں:

- ① ید علیا سے مراد ید منفقہ ہے اور ید سفلی سے مراد ید سائلہ ہے۔
- ② ید علیا سے مراد ید منفقہ ہے اور ید سفلی سے مراد ید آخرہ ہے۔
- ③ ید علیا سے مراد ید اللہ ہے اور ید سفلی سے مراد ید سائل ہے۔

لہٰذا سبب وجوب سے پہلے نہ وجوب ہوگا اور نہ ہی ادا کرنے کی صورت میں (آئندہ کے اعتبار سے) فریضہ ساقط ہوگا۔
لہٰذا بلکہ زکوٰۃ کا سبب وجوب وجود نصاب ہے لہٰذا اس کے پائے جانے سے نفس وجوب پایا جائے گا اور زکوٰۃ کی ادائیگی درست ہوگی ۱۲م

۳۔ تفصیل کیلئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۲۹۴ تا ص ۲۹۶) باب لا صدقۃ إلا عن ظہر غنی۔ اور فتح الباری (ج ۳ ص ۲۳۵ تا ص ۲۳۷) باب لا صدقۃ إلا عن ظہر غنی ۱۲م
عہ شرح باب از مرتب ۱۲

- (۴) ید علیا سے مراد ید متعففہ ہے (فعلم أن السفلی ہی غیر المتعففہ)
 (۵) ید علیا سے مراد ید آخذہ ہے اور ید سفلی سے مراد ید مانعہ ہے۔
 (۶) ید سے مراد نعمت ہے، اور مطلب یہ ہے کہ عطیہ کثیرہ عطیہ قلیلہ کے مقابلہ میں بہتر ہے،
 گویا صدقات و خیرات کی ترغیب مقصود ہے۔
 (۷) علیا سے مراد ید معطیہ ہے اور سفلی سے مراد ید مانعہ۔

ان تمام اقوال میں سے پہلا قول رائج ہے یعنی علیا مراد ید متعففہ اور سفلی سے مراد ید مانعہ ہے۔
 وأبدأ بمن تعول "یعنی اتفاق کی ابتداء اپنے اہل و عیال اور اقربار سے ہونی چاہئے اس
 لئے کہ ایسی صورت میں وہ دواجروں کا مستحق ہوگا ایک اجر اتفاق اور ایک اجر سلسلہ رحمی۔ کما قال
 علیہ الصلاة والسلام: لها أجران أجر القربة وأجر الصدقة"

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن المسألة كد يكذبها الرجل وجهه
 إلا أن يسأل الرجل سلطاناً أو في أمر لا بد منه "مطلب یہ کہ سوال کرنے سے آدمی کی عزت
 اور چہرے کی وجاہت جاتی رہتی ہے لہذا سوال نہ کرنا چاہئے۔ البتہ سلطان سے سوال کرنے کی اجازت ہو
 اگرچہ سائل مالدار ہی کیوں ہو، وجہ یہ ہے کہ سلطان کو بیت المال پر اختیار حاصل ہوتا ہے اور بیت المال کے
 اموال پر تمام مسلمانوں کا حق ہوتا ہے لہذا یہ بھی سلطان سے سوال کر کے بیت المال سے اپنا حق وصول کر سکتا ہے۔
 پھر "أو في أمر لا بد منه" کا مطلب یہ ہے کہ حاجت شدیدہ کے وقت غیر سلطان سے بھی مال درست ہو واللہ اعلم
 (از مرتب عفا اللہ عنہ)

هذا آخر كلمة في هذا الباب

وبہ نیتھی شرح ابواب الزکاة بعون اللہ تعالیٰ ولطفہ وکرمہ، وسنبداً فی شرح ابواب
 الصوم إن شاء اللہ تعالیٰ۔ وذلك ليلة الاثنين ثالث ذي الحجة سنة ١٤٠٢
 والحمد لله أولاً وأخيراً

۱۔ کما اختارہ الحافظ فی المفتاح (ج ۳ ص ۲۳۶، باب لا متدیر الا عن ظہری) والعمدة (ج ۸ ص ۲۹۴ و ص ۲۹۵، باب لا متدیر الا عن ظہری) ۲۔ مرتب
 لہ صمیم بخاری (ج ۱ ص ۱۹۸)، باب الزکوة علی الزوجة والأیتام فی الحج ۱۲ م
 ۳۔ کد یکد کد (نقص): کام میں محنت کرنا، روزی طلب کرنا، انگلی سے اشارہ کرنا، مانگنے میں اصرار کرنا۔ کد الرجل:
 تھکانا۔ کد الرأس: سر میں کنگھی کرنا یا خوب کھیلانا۔ کد لشی: ہاتھ سے چھین لینا۔ لیکن حدیث میں اس مقام پر
 "یکد بہا الرجل وجهہ" سے سوال کی ذلت کی وجہ سے چہرہ کی رونق اور عزت کا ختم ہونا مراد ہے۔ چنانچہ
 "نہایۃ لابن الاثیر میں ہے "أراد بالوجه ماره ورونقه" (ج ۴ ص ۱۱) ۱۲ مرتب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ابواب الصوم

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

صیام رمضان کی فرضیت ہجرت کے دوسرے سال ہوئی، اس سے پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام عاشورار اور ایام بقیع کے روزے رکھتے تھے۔ پھر اس میں اختلاف ہے کہ یہ روزے اس وقت فرض تھے یا نہیں؟ حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ روزے اس وقت منسوخ تھے جبکہ شافعیہ اس کے قائل ہیں کہ صیام رمضان سے قبل کوئی روزہ منسوخ نہ تھا، بلکہ عاشورار وغیرہ کے روزے پہلے بھی سنت تھے اور اب بھی سنت ہیں۔

لَهُ الصَّوْمُ لُغَةً : الْإِمْسَاكُ مطلقاً أَيْ عَلَى أَمْرٍ شَيْءٍ كَانَ فِي أَمْرٍ وَقَدْ كَانَ _____ وَشَرْعاً : الْإِمْسَاكُ عَنِ الْمَفْطَرَاتِ (الْأَكْلُ وَالشَّرْبُ وَالْجِمَاعُ) حَقِيقَةً أَوْ حَكْمًا (فَإِنْ أَكَلَ أَوْ شَرِبَ أَوْ جَامَعَ نَاسِيًا لَمْ يَفْطَرْ لِأَنَّهُ مَسَكَ حَكْمًا وَإِنْ كَانَ غَيْرَ مَسَكَ حَقِيقَةً) فِي وَقْتٍ مُخْصُوصٍ (وَهُوَ مِنْ طُلُوعِ الْفَجْرِ إِلَى الْغُرُوبِ) بِنِيَّةٍ (وَهُوَ أَنْ يَكُونَ عَلَى قَصْدِ التَّقَرُّبِ) مِنْ أَهْلِهَا (وَهُوَ أَنْ يَكُونَ مُسْلِمًا عَاقِلًا طَاهِرًا مِنْ الْحَيْضِ وَالنَّفَاسِ) — كَذَا فِي "الَلْبَابِ" (ج ۱ ص ۱۶۲ و ص ۱۶۵) و "الْجَوْهَرَةُ" (ج ۱ ص ۱۶۶) بِإِضَاحٍ مِنَ الْمَرْتَبِ

۳۔ وِفْرَضِ صَوْمِ رَمَضَانَ لِعَشْرِ شَعْبَانَ بِسَنَةِ وَنِصْفِ بَعْدِ الْهَجْرَةِ ، كَمَا ذَكَرَ ابْنُ جَرِيرٍ فِي تَارِيخِهِ وَابْنُ كَثِيرٍ فِي "الْبَدَايَةِ وَالنِّهَايَةِ" (ج ۳ ص ۲۵۴ و ص ۳۴۷) — وَفِي السَّنَةِ الثَّانِيَةِ وَقَعَ تَحْوِيلُ الْقِبْلَةِ قَبْلَ الصِّيَامِ وَفِيهَا زَكَاةُ الْفِطْرِ وَنَسَبُ الصَّدَقَاتِ كَمَا يَقُولُهُ ابْنُ كَثِيرٍ وَغَيْرُهُ — كَذَا فِي مَعَارِفِ السُّنَنِ (ج ۶ ص ۱) ۱۲ مرتب

۳۔ قمری مہینے کی تیرھویں چودھویں اور پندرھویں تاریخ۔ اسی طرح "السیالی البین" انہی دنوں کی زکوٰۃ کو کہا جاتا ہے ۱۲ مرتب

پھر چونکہ صوم رمضان کی فرضیت کے بعد صوم عاشوراء وغیرہ کی عدم فرضیت پر اجماع ہے اس لئے اب عملاً مذکورہ اختلاف کا کوئی ثمرہ ظاہر نہ ہوگا۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ شَهْرِ رَمَضَانَ

رمضان کی وجہ تسمیہ | رمضان کی وجہ تسمیہ میں مختلف اقوال ہیں۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ ”رمض“ سے مشتق ہے جس کے معنی شدید گرمی اور گرمی کے ہیں۔ اور جس سال اس مہینہ کا یہ نام رکھا گیا اس سال چونکہ یہ مہینہ شدید گرمی میں آیا تھا اس لئے اس کا نام رمضان رکھ دیا گیا۔

اور بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے ”لَا نَهْ يَرْمِضُ الذَّنْبُ“ اُی مچر قہا۔ پھر بعض حضرات کا کہنا یہ ہے کہ ”رمضان“ باری تعالیٰ کے اسمِ اِکرامی میں سے ایک نام ہے، لہذا شہر رمضان کے معنی ہیں ”شہر اللہ“ اس لئے یہ نام ”شہر“ کی افصا کے بغیر استعمال نہیں ہوتا۔

لَمْ يَرْمِضْ يَرْمِضًا (سَمَّيَ) النَّهَارُ: دِنٌ كَاسْتِغْرَمَ هُونًا۔ اشمس: ریت وغیرہ پر سخت دھوپ پڑنا۔ الرطوب: گرم زمین سے پاؤں جلنا۔ الطائر: پیاس کی تیزی سے پرندہ کے جوف کا گرم ہونا۔ عینہ: گرم ہو کر جل اٹھنا ۱۲م۔ لیکن علامہ شبیر احمد عثمانی نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں کہ یہ وجہ تسمیہ ضعیف ہے ”لَا اَنَّ التَّسْمِيَةَ بِرَمَضَانَ قَبْلَ الشَّرْعِ الَّذِي عَرَفْنَا مِنْهُ اَنَّهُ يَرْمِضُ الذَّنْبُ“ فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۰۶) باب فضل شہر رمضان۔

صاحب کشف نکھتے ہیں کہ رمضان کے اصل معنی ہیں سخت گرمی میں جلنا اور تکلیف برداشت کرنا اور وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس مہینے میں رونے رکھنے ہوتے ہیں اور بھوک کی گرمی برداشت کرنی ہوتی ہے جو ایک عبارت قدیمہ تھی۔ قاموس القرآن (ص ۲۵۵) ۱۲ مرتب

لَمْ يَرْمِضْ يَرْمِضًا: وَرَمَضَانَ وَانْ صَحَّ اَنَّهُ مِنْ اَسْمَاءِ اللّٰهِ تَعَالٰی فَغَيْرُ مُشْتَقٍّ اَوْ رَاجِعٌ اِلٰی مَعْنٰی الْعَافَرِ اِیْیَ الْبُحُوذِ الذَّنْبُ وَ يَكْتُمُهَا۔ کذا فی فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۰۶) ۲۴ سیفی

اس بارے میں اختلاف ہے کہ لفظ رمضان کو بغیر لفظ ”شہر“ کے استعمال کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں:

فی ہذہ المسألة ثلاث مذاهب:

قالت طائفة: لا يقال رمضان على الأفراد بحال وإنما يقال: شهر رمضان۔ ہذا قول اصحابنا،

ان کو لفظ ”شہر“ کا مضاف الیہ بنا کر استعمال کیا جاتا ہے اور باقی مہینوں میں اس کی یا بندہ نہیں کی جاتی۔
 قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا کان اول لیلة من شہر رمضان
 صدقت الشیاطین ومرتدة الجن الخ۔ بعض علماء نے اس کو حقیقت پر محمول کیا ہے نبی
 شیاطین وغیرہ کو آزاد نہیں رہنے دیا جاتا اور ان کو بند کر دیا جاتا ہے چنانچہ ابن منیرؒ اور تاضی
 عیاضؒ اسی کے قائل ہیں۔

جبکہ علامہ توربشتیؒ وغیرہ نے اس کو نزولِ رحمت سے کنایہ قرار دیا ہے اور حدیث باب کا
 مطلب یہ بیان کیا ہے کہ اس مہینے میں نیکی پر اجر و ثواب زیادہ ملتا ہے، گناہ معاف کئے جاتے ہیں اور
 خطاؤں سے درگزر کیا جاتا اور شیاطین کا اثر کم ہو جاتا ہے۔

واستثن منہا رجباً فیمتنع لأنه فیما روه ما سمع

روح المعانی (ج ۲ جز ۲ ص ۶۰ سورۃ بقرہ رقم الآیہ ۱۸۵)

وہذا (ای استثنای رجب) ہو الصصح لأن ذکر الشہر مع الربیعین فرقاً بین الشہر والموسم كما ذکرہ بعض أئمۃ
 اللغۃ، و ذکرہ مع رمضان لتوہم أنه اسم من أسماءہ تعالیٰ، ولایوجد فی ”رجب“ أحد من ہذین الوجہین ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ۱۸۵

۱۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ اکثر حضرات نے تو غیر ذوات الرار اسما شہور کے ساتھ لفظ ”شہر“ کے استعمال کو بالکل ممنوع
 قرار دیا ہے اور بعض (مثلاً سیبویہ وغیرہ) نے ان کے ساتھ بھی لفظ ”شہر“ کے استعمال کو جائز قرار دیا ہے،
 بہر حال رجب اور غیر ذوات الرار میں فصیح و شہر یہی ہے کہ ان کے ساتھ لفظ ”شہر“ کا استعمال نہ کیا جائے،
 واللہ اعلم۔ تفصیل کے دیکھئے

(۱) الروض الافق مع السیرۃ النبویۃ لابن ہشام (ج ۱ ص ۱۵۸) کتاب المبعث، فصل فی ذکر الشہر مضافاً الی رمضان۔

(۲) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۶۵) باب ہل یتقال رمضان أو شہر رمضان الخ

(۳) روح المعانی (ج ۲ جز ۲ ص ۶۰ رقم الآیہ ۱۸۵)

(۴) فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۰۶) باب فضل شہر رمضان - ۱۲ - ۱ - س

۱۔ صدق تصفیہ، قید کرنا، ہتھکڑی لگانا ۱۲ م

۲۔ یہ ”مارد“ کی جمع ہے بمعنی سرکش ۱۲ م

۳۔ علامہ توربشتیؒ نے اپنی بات کی تائید میں مسلم کی روایت کو پیش کیا ہے جس میں یہ الفاظ مروی ہیں (باقی حاشیہ صفحہ ۱۸۵)

علامہ قرطبیؒ نے ان دونوں اقوال میں سے پہلے قول کو ترجیح دی ہے۔ لیکن یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ جب شیاطین کو بند کر دیا جاتا ہے تو اس مہینہ میں لوگوں سے معاصی و ذنوب کا صدور کیونکر ہوتا ہے جبکہ آپ کے بیان کردہ مطلب کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس مہینہ میں کوئی شخص بھی کسی بھی گناہ کا مرتکب نہ ہو؟

علامہ قرطبیؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ معاصی و ذنوب کا سبب صرف شیاطین اور مکرش جنات ہی نہیں ہوتے بلکہ گناہوں کے اور بھی اسباب ہوتے ہیں مثلاً نفس کا بہکاوا، شیاطینِ انیس کی صحبت، عاداتِ قبیحہ اور اپنی ذاتی خباثت، لہذا شیاطینِ جنتیہ کے بند کئے جانے سے معاصی اور ان کے اسباب کم تو ہو سکتے ہیں بالکل ختم نہیں ہو سکتے۔

اس کے علاوہ چونکہ گیارہ مہینے شیاطین انسانوں کے پیچھے پڑے رہتے ہیں اس لئے ماہِ مبارک میں ان کے بند ہونے کے باوجود ان کی صحبت کا اثر باقی رہتا ہے اگرچہ کم ہو جاتا ہے جس طرح گرم لوہا آگ سے نکالے جانے کے بعد بھی کافی دیر تک گرم رہتا ہے، اگرچہ اس کی حرارت بھی بتدریج کم ہوتی چلی جاتی ہے واللہ اعلم۔

(بریات من المرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَسْرِ هِيَةِ صَوْمِ يَوْمِ الشَّكِّ

عن صلة بن زفر قال: كنا عند عمار بن ياسر فأتى بشاة مصلية، فقال: كلوا، ففتح بعض القوم، فقال: إني صائم، فقال عمار بن ياسر: من صام

إذا كان رمضان فتحت أبواب الرحمة الخ (ج ۱ ص ۳۶) کتاب الصیام، باب فضل شهر رمضان
لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس روایت سے ان کی تائید مشکل ہے اس لئے کہ ”صدقہ الشیاطین“ کے مضمون کو اسی روایت میں آگے ”سلسلۃ الشیاطین“ کے الفاظ کے ساتھ بیان کیا جا رہا ہے واللہ اعلم ۱۲ مرتب

۱۲ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۵۳) ۱۲ م
۱۳ ہو (ای الشک) استوارط فی الادراک من النقی والإثبات، وموجیه ہذا أن یغیم البلال لیلۃ الثلاثین
من شعبان فیشک فی الیوم الثلاثین أم من رمضان ہو أم من شعبان؟ أو یغیم من رجب ہلال شعبان
فاکملت عدتہ ولم یکن رؤی ہلال رمضان فیقع الشک فی الثلاثین من شعبان أم ہو الثلاثون أو الحادی الثلاث
کذا فی فتح القدیر وراجعہ للتفصیل (ج ۲ ص ۵۴، کتاب الصوم) ۱۲ مرتب

اليوم الذي شد فيه فقد عصي أبوالقاسم

یوم الشک سے مراد تیس شعبان ہے اس دن میں اگر کوئی شخص اس خیال سے روزہ رکھے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ دن رمضان کا ہو اور ہمیں چاند نظر نہ آیا ہو تو اس نیت سے روزہ رکھنا باتفاق ائمہ مکروہ تحریمی ہے اور حدیث باب کا محمل حنفیہ کے نزدیک یہی ہے، پھر اگر کوئی شخص کسی خاص دن نفلی روزہ رکھنے کا عادی ہو اور وہی دن اتفاق سے یوم الشک ہو تو اس کے لئے بنیتِ نفل روزہ رکھنا

نہ چنانچہ صاحب شرح وقایہ نے لمیلة الشک کی تعیین ”لیلة الثلاثین من شعبان“ سے کی ہے۔ دیکھئے (ج ۱ ص ۲۴۴، کتاب الصوم)

نیز صاحب عنایہ فرماتے ہیں ”یوم الشک ہو الیوم الاخیر من شعبان الذی یحتمل ان یكون آخر شعبان أو اول رمضان — عنایہ بہا مش فتح القدر (ج ۲ ص ۵۳) کتاب الصوم۔

اور علامہ عینی فرماتے ہیں ”و یوم الشک ہو الیوم الذی یحدث الناس فیہ برؤیة الهلال ولم تثبت رؤیة أو شہد واحد فروت شہادتہ أو شہادان کما سقانا ردت شہادتہما — عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۷۹) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذا رأیتم الهلال فصوموا وإذا رأیتمہ فافطروا — (لیکن شیخ ابن ہمام نے اس کی تردید کی ہے، دیکھئے فتح القدر (ج ۲ ص ۵۴) کتاب الصوم)۔

پھر بعض حضرات نے یوم الشک کا مصداق شعبان کے ایسی تیسویں تاریخ کو قرار دیا ہے جس کی شب میں چاند بادل وغیرہ کی وجہ سے دکھائی نہ دیا ہو جس کا مطلب یہ ہوا کہ مطلع صاف ہونے کے باوجود اگر چاند نظر نہ آیا تو اسے یوم الشک نہ سمجھا جائے گا۔ کہا نقل فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸)۔

اس کے برعکس علامہ ابن تیمیہؒ اس کے مدعی ہیں کہ یوم الشک شعبان کی وہ تیسویں تاریخ ہے جس کا چاند مطلع صاف ہونے کے باوجود نظر نہ آیا ہو، ان کے نزدیک اگر مطلع ابر باد ہونے کی وجہ سے چاند نظر نہ آیا تو ایسا دن یوم الشک کا مصداق نہ بنے گا، دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۰)۔ واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف رحمہ اللہ وفیہ خلافت ابی ہریرۃ وعمر و معاویہ وعائشہ واسمارہ۔

ثم إنه من رمضان یجزیہ وہو قول الأوزاعی والثوری ووجه للشافعیہ (یعنی اگر یوم الشک میں احتیاطاً روزہ رکھ لیا تو اگرچہ جائز نہیں تب بھی اگر بعد میں اس دن کا یکم رمضان ہو تا ثابت ہو گا یا تو امام اوزاعی وغیرہ کے نزدیک اس کا وہ روزہ رمضان کے پہلے فرض روزہ کی حیثیت سے ادا ہو جائے گا) وعند الشافعی واحمد الجزیہ الا إذا أخبر بہ من شق بہ من عبد أو امرأة — عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۷۹ و ۲۸۰) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذا

باتفاق جائز ہے۔ اور اگر عادت کے بغیر کوئی شخص یوم الشک میں نیت نفل روزہ رکھنا چاہے تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ مطلقاً ناجائز ہے، حنفیہ کے نزدیک عوام کے لئے ناجائز اور خواص کیلئے جائز ہے۔ ائمہ ثلاثہ پچھلے باب (باب ماجاء لا تقدموا الشہر بصوم) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث مرفوعہ ”لا تقدموا الشہر بصوم ولا یومین إلا أن یوافق ذلک صوماً کان یصومہ أحدکم“ سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں نہی مطلق ہوا اور عوام و خواص کی کوئی تفریق نہیں ہے۔

۱۔ چنانچہ امام ترمذیؒ پچھلے باب (باب ماجاء لا تقدموا الشہر بصوم) کے تحت حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث مرفوعہ ”لا تقدموا الشہر بصوم ولا یومین إلا أن یوافق ذلک صوماً کان یصومہ أحدکم“ الخ ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”و العمل علی ہذا عند اہل العلم کہ ہوا أن تعجل الرجل بصیام قبل دخول شہر رمضان لمعنی رمضان وإن کان رجل یصوم صوماً فوافق صیامہ ذلک فلا بأس بہ عندہم (ج ۱ ص ۱۱۵) ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ حضرت عمار بن یاسرؓ کی حدیث باب کو ذکر کرنے کے بعد امام ترمذیؒ فرماتے ہیں ”والعمل علی ہذا عند اکثر اہل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومن بعدهم من التابعین وبقول سفیان الثوریؒ و مالک بن انسؒ وعبد اللہ بن المبارکؒ والشافعیؒ واحمدؒ واسحاقؒ کہ ہوا أن یصوم الرجل الیوم الذی لیشک فیہ“ ترمذی (ج ۱ ص ۱۱۶)

لیکن علامہ عینیؒ یوم الشک کی صورتیں بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں ”والثالث أن ینوی التطوع وہو غیر مکروہ عندنا وبہ قال مالکؒ و فی ”الاشتراف“ حکمی عن مالکؒ جواز النفل فیہ عن اہل العلم (اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مالکؒ کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے) وہو قول الأوزاعیؒ واللیثؒ وابن مسلمہؒ واحمدؒ واسحاقؒ (اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام اوزاعیؒ، لیثؒ، ابن مسلمہؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے۔ جبکہ امام ترمذیؒ نے امام مالکؒ وغیرہ کا قول اس کے برعکس نقل کیا ہے) واللہ اعلم۔ عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۸۰) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذا رأیتیم الہلال فصوموا الخ ۱۲ مرتب

۳۔ وفی جوامع الفقہ: لا یکرہ صوم یوم الشک بنیۃ التطوع والأفضل فی حق الخواص صومہ بنیۃ التطوع بنفسہ و خاتمہ وہو مروی عن ابی یوسفؒ، وفی حق العوام التلوم (الانتظار، اسی میسک) إلی أن یقرب الزوال، وفی المحیط ”إلی وقت الزوال“ فان ظہر أنه من رمضان نوى الصوم والآنظر کذا فی العمدۃ (ج ۱ ص ۲۸۰) ۱۲ سنی

۴۔ اور جہاں تک ”إلا أن یوافق ذلک صوماً کان یصومہ أحدکم“ کی تفریق کا تعلق ہے اس کے ائمہ ثلاثہ بھی قائل ہیں، چنانچہ اسی باب میں پیچھے بیان کیا جا چکا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی مخصوص دن میں روزہ رکھنے کا عادی ہوا اور وہ دن یوم الشک میں آجائے تو ایسے شخص کے لئے یوم الشک میں روزہ رکھنا ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بھی جائز ہے ۱۲ م

حقیقہ کا کہنا یہ ہے کہ اس نہی کی علت رمضان کا شک ہے یہی وجہ ہے کہ جو شخص پہلے کسی مخصوص دن میں روزہ رکھنے کا عادی ہوا اور وہ دن یوم الشک میں آجائے اُسے حدیث باب میں روزہ رکھے کی اجازت دی گئی ہے کیونکہ وہاں پر رمضان کے شک کا کوئی احتمال نہیں اسی پر خواص کو بھی قیاس کیا جائے گا جو اپنے علم وفقہ کی بنا پر شکوک و سادس میں نہیں پڑیں گے بلکہ حنا یص نیت نفل سے روزہ رکھیں گے البتہ عوام چونکہ ان و سادس کو دور کرنے پر قادر نہیں ہوتے اس لئے انہیں روزہ رکھنے سے منع کیا جائے گا۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الصَّوْمَ لِرُؤْيَا الْهِلَالِ وَالْإِطَارَةِ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تصوموا قبل رمضان، صوموا لرؤيته وألفظ وألرؤيته: اس حدیث نے یہ صراحت فرمادی ہے کہ ثبوت "شہر" کا مدار ہلال کی رویت پر ہے نہ کہ اس کے وجود پر، لہذا اس سے ثبوت ہوا کہ محض حسابات کے ذریعہ جاننے کے افق پر ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ کر کے ثبوت شہر نہیں ہو سکتا اس کی واضح دلیل یہ ہے کہ ایک حدیث میں

لہ صوم یوم الشک کی چند اور صورتیں بھی علامہ عینی نے بیان کی ہیں:

(۱) أن نیوی عن واجب آخر كفصار رمضان والنذر أوالكفارة وهو مكرهه أيضاً إلا أن كراهته خفيفة وإن ظهر أنه من شعبان قيل يكون نفلاً وقيل يحزبه عن الذي نواه من الواجب وهو الأصح وفي المحيط وهو الصحيح -

(۲) أن يفتح (بأن يردد) في أصل النية بأن نیوی أن يصوم غداً إن كان من رمضان ولا يصوم إن كان من شعبان وفي هذا الوجه لا يصير صائماً -

(۳) أن يفتح في وصف النية بأن نیوی إن كان غداً من رمضان يصوم عنه وإن كان من شعبان فعن واجب آخر فهو مكرهه -

(۴) أن نیوی عن رمضان إن كان غداً منه وعن التطوع إن كان من شعبان، يكره -

كذا في العدة (ج ۱ ص ۲۸۰) باب قول النبي صلى الله عليه وسلم إذا رأيتم الهلال فصوموا

وراجع للتفصيل فتح الملهم (ج ۳ ص ۱۰۷ و ۱۰۸) باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال - و

أوحب المسالك (ج ۳ ص ۸۳ و ۸۴) صيام اليوم الذي يشك فيه - ۱۲ رشيد اشراف

ارشاد ہے ” فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَقَدْ سِوَالَهُ“ جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر بادل غم

لے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۵۶) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم إِذَا رَأَيْتُمُ الْهَلَالَ فَصُومُوا الْهِجْرَةَ — فی حدیث ابن عمرؓ پوری روایت اس طرح مروی ہے ” أَنْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَكَرَ مَضَانَ فَقَالَ : لَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوْهُ الْهَلَالَ وَلَا تَفْطُرُوا حَتَّى تَرَوْهُ فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَقَدْ سِوَالَهُ“ — یعنی روزہ اس وقت تک نہ رکھو جب تک چاند نہ دیکھ لو اور اسی طرح عید کے لئے افطار بھی اس وقت تک نہ کرو جب تک کہ چاند نہ دیکھ لو، اور اگر چاند تم پر مستور ہو جائے تو حساب لگالو۔

حضرت ابن عمرؓ کی ایک روایت اس طرح مروی ہے ” أَنْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : الشَّهْرُ تِسْعٌ وَعَشْرُونَ لَيْلَةً فَلَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوْهُ فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَأَكْمَلُوا الْعِدَّةَ ثَلَاثِينَ“۔ صحیح بخاری، حوالہ بالا۔ حضرت مولانا مفتی محمد رفیع صاحب قدس سرہ نے اپنے رسالہ ”رؤیت ہلال“ (ص ۱۵) ”مسئلہ چاند کے وجود کا نہیں رؤیت شہود کا ہے“ میں ان دونوں حدیثوں کو ذکر کر کے بعد اس موضوع پر نفیس بحث کی ہے چنانچہ لکھتے ہیں :

” یہ دونوں حدیثیں حدیث کی دوسری سبب مستند کتابوں میں بھی موجود ہیں جن پر کسی محدث نے کلام نہیں کیا۔ اور دونوں میں روزہ رکھنے اور عید کرنے کا مدار چاند کی رؤیت پر رکھا ہے۔ لفظ رؤیت عربی زبان کا مشہور لفظ ہے جس کے معنی کسی چیز کو آنکھوں سے دیکھنے کے ہیں۔ اس کے سوا اگر کسی دوسرے معنی میں لیا جائے تو وہ حقیقت نہیں مجاز ہے۔ اس لئے جاہل اس ارشاد نبوی کا یہ ہوا کہ تمام احکام شرعیہ جو چاند کے ہونے یا نہ ہونے سے متعلق ہیں ان میں چاند کا ہونا یہ ہو کہ عام آنکھوں سے نظر آئے معلوم ہوا کہ مدار احکام چاند کا اُفق پر وجود نہیں بلکہ رؤیت ہی۔ اگر چاند اُفق پر موجود ہو مگر کسی وجہ سے قابل رؤیت نہ ہو تو احکام شرعیہ میں اس وجود کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔

حدیث کے اس مفہوم کو اسی حدیث کے آخری جملہ نے اور زیادہ واضح کر دیا جس میں یہ ارشاد ہے کہ اگر چاند تم سے مستور اور چھپا ہوا رہے، یعنی تمہاری آنکھیں اس کو نہ دیکھ سکیں تو پھر تم اس کے مکلف نہیں کہ ریاضی کے حسابات سے چاند کا وجود اور پیدائش معلوم کر دو اور اس پر

عمل کرو، یا آلات رصدیہ اور قدیمینوں کے ذریعہ اس کا وجود دیکھو، بلکہ فرمایا فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَأَكْمَلُوا الْعِدَّةَ ثَلَاثِينَ ”یعنی اگر چاند تم پر مستور ہو جائے تو تیس دن پورے کر کے مہینہ ختم سمجھو۔ اس میں

لفظ ”غَمَّ“ خاص طور سے قابل نظر ہے، اس لفظ کے لغوی معنی عربی محاورہ کے اعتبار سے بوجہ تامل و شرح تاموس یہ ہیں :-

باب میں آگے یہ الفاظ مروی ہیں ”فإن حالت دونہ غیاۃ فأكملوا ثلاثین یوماً“ جس کے صاف واضح ہے کہ یہ اُس صورت کا بیان ہے کہ چاند اُنق پر موجود ہو لیکن عارض کی وجہ سے منظر نہ آسکتا ہو ایسی صورت میں بھی تیس دن پورے کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

پھر شریعت نے ثبوتِ ہلال کا مدار حسابات پر اس لئے نہیں رکھا کہ اگر ایسا کیا جاتا تو اس سے صرف متمدن علاقے ہی فائدہ اٹھا سکتے تھے، دیہاتوں اور جنگلوں میں رہنے والے اس سے مستفید نہیں ہو سکتے تھے، حالانکہ شریعت سب کے لئے عام ہے۔ اس کے علاوہ حسابات کے طریقے خواہ کتنے ترقی یافتہ ہو جائیں لیکن ان میں غلطیوں کا امکان بہر حال موجود ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ حسابات کے قواعد کلیہ اکثر و بیشتر قطعی ہوتے ہیں لیکن جب اُن کلیات کا انطباق جزئیات پر کیا جاتا ہے تو اس میں بسا اوقات غلطی ہو جاتی ہے، مثلاً یہ بات تو قطعی ہے کہ دو اور دو چار ہوتے ہیں، لیکن دو کے بارے میں فیصلہ کرنا کہ یہ واقعہ دو ہی ہے اس سے کچھ کم یا زائد نہیں، اس میں تو اس دھوکہ کھا سکتے ہیں، اور اگر اس میں ایک سوت کا بھی فرق ہو جائے تو وہ آگے چل کر سینکڑوں میل کا فرق پیدا کر دیتا ہے، اسی لئے ریاضی کے مشہور امام ابو رجحان السبیرونی

اور عام حکومتوں میں کوئی جج ہی کر سکتا ہے جو شاہدوں کے حالات اور بیانات کو پرکھ کر معتبر یا غیر معتبر شہادت کو پہچانے گا۔

اُن اگر مسئلہ چاند کے وجود کا ہوتا تو بیشک وہ قاضی شرعی یا جج کے دیکھنے کی کوئی چیز نہیں وہ ماہرینِ فلکیات ہی بتا سکتے ہیں، کوئی قاضی یا جج بھی اس مسئلہ کا فیصلہ کرتا تو ماہرینِ فلکیات کے بیان پر ہی کرتا، ۱۲ مرتب غفی عنہ

۱۵ اسی مفہوم کی ایک روایت بخاری (ج ۱ ص ۲۵۶) میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے ”صوموا لرؤیتہ واقظروا لرؤیتہ فإن انعم علیکم فأكملوا عدة شعبان ثلاثین“ ۱۲ م

حاشیہ صفحہ ۵۲۱

۱۵ دیکھئے ”رؤیت ہلال“ (ص ۲) ”چاند کے مسئلہ میں رؤیت کی شرط میں حکمت و مصلحت“ ۱۲ م

۱۶ دیکھئے ”رؤیت ہلال“ (ص ۲۶ تا ص ۳۲) - ۱۲ م

نے اپنی کتاب ”الآثار الباقیة“ میں تصریح کی ہے کہ ہلال کے بارے میں قطعی حساب لگانا ممکن نہیں، اور ابوریحان البیرونی ریاضی کا وہ محقق ترین امام ہے جس کے بارے میں روس کے سائنسدانوں نے یہ اعتراف کیا ہے کہ ہم نے راکٹوں اور مصنوعی سیاروں کی ایجاد اس کی تحقیقات کی بنیاد پر کی ہے۔ لہذا شریعت نے ان حسابی پیچیدگیوں پر ان احکام کی بنیاد رکھنے کے بجائے رویت پر بنیاد رکھی ہے۔

۱۔ اس کتاب کا پورا نام ہے ”الآثار الباقیة عن القرون الخالیة“۔ یہ کتاب ایک جرمن ڈاکٹر سی ایڈورڈ سٹوارڈ کے حاشیہ کے ساتھ یزک میں چھپ کر شائع ہوئی ہے اس میں آلات رصدیہ کے ان نتائج کے غیر یقینی ہونے کے مسئلہ کو تمام ماہرین فن کا اجماعی اور اتفاقی نظریہ بتلایا ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں:

”ان علماء البہیۃ مجمعون علی ان المقادیر المفروضة فی أواخر اعمال رویۃ الهلال ہی البطلان ہی البطلان یوقف علیہا إلا بالتجربة، وللمناظر أحوال بندسیۃ یتفاوت لأجلہا المحسوس بالبصر فی العظم والصغر و فی ما إذا تأملہا سائل منصف لم یتطع بت الحكم علی وجوب رویۃ الهلال أو امتناعہا“

”یعنی علماء ریاضی دہشت اس پر متفق ہیں کہ رویت ہلال کے عمل میں آنے کے لئے جو مقدرات فرض کی جاتی ہیں وہ سب ایسی ہیں جن کو صرف تجربہ ہی معلوم کیا جاسکتا ہے اور مناظر کے احوال مختلف ہوتے ہیں جن کی وجہ سے آنکھوں سے نظر آنے والی چیز کے سائز میں چھوٹے بڑے ہونے کا فرق ہو سکتا ہے اور فضائی و فلکی حالات ایسے ہیں کہ ان میں جو بھی ذرا غور کرے گا تو رویت ہلال کے ہونے یا نہ ہونے کا کوئی قطعی فیصلہ ہرگز نہ کر سکے گا۔“

آثار باقیہ (ص ۱۹۸، طبع ۱۹۲۳ء، یزک) ”رویت ہلال“ (ص ۳۰ تا ص ۳۲) ۱۲ مرتب

۲۔ رویت ہلال (ص ۳۰) ۱۲ م

۳۔ اس جگہ پر شبہ کیا جاتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چاند کے معاملہ میں جو رویت کو مدار قرار دیا، وجود کا اعتبار نہیں کیا اس کی وجہ یہ تھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں غیر آنکھوں سے دیکھنے کے چاند کے وجود کا پتہ چلانے کے طریقے رائج نہ تھے، ایسے آلات موجود نہ تھے جن سے چاند کا انق پر موجود ہونا دریافت کیا جاسکے۔

لیکن دنیا کی تاریخ پر نظر رکھنے والوں سے یہ بات مخفی نہیں کہ ریاضی کے یہ فنون آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے

عہد مبارک سے بہت پہلے دنیا میں رائج تھے اور خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں مصر و شام اور ہندوستان میں رصد گاہیں قائم تھیں، ان چیزوں کے معاملہ میں نہایت صحیح پیمانے پر پیشین گوئیاں کی جاسکتی تھیں، اور خلافت راشدہ کے دوسرے دور یعنی حضرت فاروق اعظمؓ کے زمانہ میں تو مصر و شام اسلام کے زیر نگین آچکے تھے ہر فن کے ماہرین موجود تھے۔ اگر بالفرض عہد رسالت میں ایسے آلات کی کمیابی اس حکم کا سبب ہوتی تو فاروقؓ جیسا دانشمند

جو شخص کے لئے ہر وقت اور ہر جگہ کام دے سکتا ہے، اس مسئلہ کی مزید تفصیل کے لئے حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا رسالہ ”رویت ہلال“ کافی و شافی ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّوْمِ بِالشَّهَادَةِ

عن ابن عباس قال: جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: إنني رأيت الهلال فقال: أتشهد أن لا إله إلا الله؟ أتشهد أن محمدًا رسول الله؟ قال: نعم، قال: يا بلال! أذن في الناس أن يصوموا غداً؟
اگر مطلع صاف نہ ہو یعنی کوئی بادل یا غبار یا دھواں وغیرہ افق پر ایسا چھایا ہو کہ چاند کو چھپا دے تو رمضان کے علاوہ دوسرے مہینوں کے لئے دوسرا یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت کافی ہے،

امام کب اس کو گوارا کرتا کہ مجبوری اور نایابی کے سبب جو حکم دیا گیا اس کو آج بھی باقی رکھے، مگر تاریخ اسلام شاہد ہے کہ پورے خلافت راشدہ اور اس کے مابعد تمام عالم اسلامی میں یہی اصول مانا گیا اور اسی پر امت کا عمل پیہم رہا۔ ”رویت ہلال“ (ص ۱۹ و ۲۰) ۱۲ مرتب

===== حاشیہ صفحہ ۵۲۴ =====

یہ رسالہ ”ادارۃ المعارف“ دارالعلوم کراچی ۱۳۷۱ھ سے شائع ہو چکا ہے، یہ اپنے موضوع پر جامع ترین رسالہ

ہے اور عوام و خواص کے لئے ناگزیر ہے ۱۲ مرتب عنہ

۱۲ شرح باب از مرتب ۱۲

بشرطیکہ شاہد کے اوصاف ان میں موجود ہوں اور خود چاند دیکھنے کی شہادت دیں یا اس بات کی

لے معنی: (۱) گواہ کا مسلمان ہونا، چنانچہ غیر مسلم کی شہادت رویت ہلال میں قبول نہیں۔

(۲) عاقل ہونا، چنانچہ دیوانے کی شہادت کسی چیز میں بھی قابل قبول نہیں۔

(۳) بالغ ہونا، چنانچہ نابالغ بچے کی شہادت بھی معتبر نہیں۔

(۴) بینا ہونا، چنانچہ چاند کے بارے میں) نابینا کی شہادت قابل قبول نہیں۔

(۵) شاہد کا عادل ہونا — یہ شہادت کی سب سے اہم شرط ہے جو ہر قسم کی شہادت میں ضروری سمجھی

جاتی ہے (اس شرط کی تفصیل کے لئے دیکھئے ”رویت ہلال“ ص ۲۵ تا ص ۴۸)

(۶) شرائط شہادت میں سے ایک لفظ ”شہادت“ ہے کہ اس کے بغیر کوئی گواہی قبول نہیں کی

جائے گی۔ وجہ یہ ہے کہ لفظ ”شہادت“ میں حلف اور قسم کے معنی بھی ہیں اور واقعہ کے خود مشاہدہ کرنے کا

اقرار بھی ہے، اس لئے ہر گواہ پر لازم ہے کہ اپنا بیان پیش کرنے سے پہلے یہ کہے کہ میں شہادت دیتا ہوں

کہ فلاں واقعہ اس طرح ہوا ہے جس کے معنی یہ ہوئے کہ میں حلفی بیان دیتا ہوں کہ فلاں واقعہ میں نے

بچشم خود دیکھا ہے۔

(۷) ایک شرط یہ ہو کہ جس واقعہ کی گواہی دے رہا ہو اس کو بچشم خود دیکھا ہو محض سنی سنائی بات

نہ ہو، ہاں اگر کوئی شخص عذر کے سبب گواہی کے لئے حاضر نہیں ہو سکتا تو وہ اپنی گواہی پر دو مردوں یا ایک

مرد اور دو عورتوں کو گواہ بنا کر مجلس قاضی میں بھیج سکتا ہے ایسی صورت میں مجلس قضا میں ان لوگوں کی گواہی

اس ایک ہی شخص کے قائم مقام سمجھی جائے گی۔

(۸) آٹھویں شرط مجلس قضا ہے معنی شاہد کے لئے ضروری ہے کہ قاضی کی مجلس میں خود حاضر ہو کر شہاد

دے لیں پردہ یا دور سے بذریعہ خط یا ٹیلیفون یا وائر لیس، ریڈیو وغیرہ جدید آلات کے ذریعہ کوئی شخص

شہادت دے تو وہ شہادت نہیں بلکہ محض ایک خبر ہے چنانچہ جن معاملات و مسائل میں خبر کافی ہو ان میں

اس پر عمل جائز ہوگا اور جن معاملات میں ثبوت کیلئے شہادت ضروری ہے ان میں خبر کافی نہ سمجھی جائے گی،

اگرچہ آواز پہچانی جائے اور بولنے والا ثقہ اور قابل شہادت ہو۔

یہ تمام شرائط شہادت ہلال کے لئے ضروری ہیں۔

(بانی جامعہ اسلامیہ)

واقعہ یہ کہ شہادت اور خبر دو علیحدہ علیحدہ چیزیں ہیں اور ان دونوں میں بہت بڑا فرق ہے بعض

کلام بحیثیت خبر کے معتبر اور قابل اعتماد ہوتے ہیں مگر بحیثیت شہادت ناقابل قبول ہوتے ہیں شریعت اسلام (بانی)

شہادت دیں کہ ہمارے سامنے فلاں شہر کے قاضی کے سامنے گواہ پیش ہوئے ، قاضی نے گواہی کو قبول کر کے اعلان عام رمضان یا عید کا کر دیا ۔

اور اگر مطلع صاف ہو یعنی ایسا گرد و غبار ، دھواں یا بادل وغیرہ افق پر چھایا ہوا نہیں ہے جو چاند کی رؤیت میں حائل ہو سکے اور اس کے باوجود کسی بستی یا شہر کے عام لوگوں کو چاند نظر نہیں آیا تو ایسی صورت میں ہلال عیدین کے لئے صرف دو چار گواہوں کے اس بیان کا اعتبار نہ ہوگا کہ ہم نے اس بستی یا شہر میں چاند دیکھا ہے بلکہ اس صورت میں ایک جم غفیر یعنی بڑی جماعت کی گواہی ضروری ہوگی جو مختلف اطراف سے آئے ہوں اور اپنی اپنی جگہ چاند دیکھنا بیان کریں کسی سازش کا احتمال نہ ہو اور جماعت کی کثرت کے سبب عقلاً یہ باور نہ کیا جاسکے کہ اتنی بڑی جماعت جھوٹ بول سکتی ہے ، اس جماعت کی تعداد کے متعلق فقہاء کے مختلف اقوال ہیں ، بعض نے پچاس کا عدد

میں تو ان کا فرق بہت واضح اور صاف ہے ہی ۔ آج تک تمام دنیا کی عدالتوں میں بھی ان دونوں چیزوں کا فرق قانونی حیثیت سے محفوظ ہے ، ٹیلیگراف ، ٹیلیفون ، ریڈیو ، اخبارات اور خطوط کے ذریعہ جو خبریں دنیا میں نشر ہوتی ہیں ان کا نشر کرنے والا یا لکھنے والا اگر کوئی قابل اعتماد شخص ہو تو بحیثیت خبر کے وہ سارے جہان میں قبول کی جاتی ہے اس پر اعتماد کر کے لاکھوں کروڑوں کے کاروبار ہوتے ہیں ، دنیا بھر کے معاملات ان خبروں پر چلتے ہیں ، عدالتیں بھی بحیثیت خبر کے ان کو تسلیم کرتی ہیں ۔

لیکن کسی مقدمہ اور معاملہ کی شہادت کی حیثیت سے ان خبروں کو کوئی دنیا کی عدالت قبول نہیں کرتی اور ایسی خبروں کی بنیاد پر کسی مقدمہ کا فیصلہ نہیں دیتی ، بلکہ یہ ضروری قرار دیتی ہے کہ گواہ مجسٹریٹ کے سامنے حاضر ہو کر گواہی دے تاکہ اس پر حرج کی جاسکے اور چہرہ بشرہ وغیرہ کی کیفیات اس کو پرکھا جاسکے یہی حکم شریعت اسلام کا ہے ۔ وجہ یہ ہے کہ خبر کوئی حجت ملزمہ نہیں جو دوسرے کو ماننے پر اور اپنا حق چھوڑنے پر مجبور کر دے ۔ جس کو خبر دینے والے کی دیانت اور سچائی پر بھروسہ ہو وہ مانے گا جس کو نہ ہو وہ ماننے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا ، بخلاف شہادت کے کہ وہ حجت ملزمہ ہے ۔ جب شرعی شہادت سے کسی معاملہ کا ثبوت قاضی یا جج نے تسلیم کر لیا تو قاضی یا جج اس پر مجبور ہے کہ اس کے موافق فیصلہ دے اور فریق مخالف اس پر مجبور ہے کہ اس کو تسلیم کر لے جبکہ یہ اجبار و الزام صرف خبر سے نہیں ہوتا ، واللہ اعلم

یہ تمام تر تفصیل ”رؤیت ہلال“ (ص ۴۲ تا ۵۰) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتبہ عفی عنہ

بیان کیا ہے ، مگر صحیح یہ ہے کہ کوئی خاص تعداد شرعاً متعین نہیں جتنی تعداد سے یہ یقین ہو جائے کہ یہ سب مل کر جھوٹ نہیں بول سکتے ہیں وہی تعداد کافی ہے خواہ پچاس ہوں یا کم و بیش — البتہ ہلالِ رمضان و عیدین کے علاوہ باقی نو مہینوں کے چاند میں خواہ ابر ہو یا مطلع صاف ہو و مرد یا ایک مرد و عورتوں کی شہادت کافی ہے (شامی ج ۶ ص ۱۵۶) کیونکہ ان مہینوں کے چاند دیکھنے کا عام طور پر اہتمام نہیں کیا جاتا ۔

صرف رمضان کے چاند کیلئے مطلع صاف نہ ہونے کی صورت میں ایک ثقہ مسلمان مرد یا عورت کی شہادت بھی کافی ہے ، کیونکہ حدیث باب کی بناء پر اس معاملہ میں شہادت ضروری نہیں بلکہ خبر کافی ہے لیکن مطلع صاف ہونے کی صورت میں یہاں بھی حتم غفیر یعنی بڑی جماعت کی شہادت ضروری ہوگی ، ایسی صورت میں ایک دو شخص کی گواہی قابل اعتبار نہیں ہوگی واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ شَهْرُ عِيدٍ لَا يَنْقُصَانِ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : شهر عید لا ينقصان رمضان

۱۔ یہ تمام تفصیل ”رؤیت ہلال“ (ص ۵۲ و ۵۳) سے ماخوذ ہے ، بتغیر سیر من المرتب ۱۲
 ۲۔ اعلم انہ لو شہد رجل برؤیۃ الهلال نہارا لا یعتبر بہا سوا رکانت قبل الزوال أو بعد ، ولو شہد برؤیۃ فی اللیلۃ الماضیۃ فان کان ہلال رمضان فلیسم بقیۃ یومہ و یقفیہ ان اکل ، وإن لم یأکل و کان قبل الضحیۃ الکبری صام و لا قضا — عدم العبرۃ لہا علی قول ابی حنیفۃ و محمد ، و الأصل عندہما انہ لا تعتبر رؤیۃ نہارا ، و انما العبرۃ لرؤیۃ بعد غروب الشمس ، و عند ابی یوسف تفصیل ، و راجع لہ ”رد المحتار“ و فیہ : وقد صرحتم ائمتہ المذاہب الاربعۃ بان ایصح انہ لا عبرۃ برؤیۃ الهلال نہارا ، و انما المعتبر رؤیۃ لیلا — کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۲۳) ۱۲ مرتب
 ۳۔ فان قيل : کیف سمی شہر رمضان شہر عید و انما العید فی شوال فقد اجاب عنہ الاثر من بجوابین :
 احدہما انہ قد یری ہلال شوال بعد الزوال من آخر یوم رمضان ۔

والثانی لما قرب العید من الصوم اضاقت العرب الیہ بما قرب منه ۔

قلت (ای بقول العینی) فی بعض الفاظ الحدیث التصریح بان العید فی رمضان ، رواہ أحمد فی مسندہ ، قال : حدثنا محمد بن جعفر حدثنا شعبۃ قال سمعت خالد الحذاء یحدث عن عبد الرحمن بن ابی بکر عن

وذوالحجۃ " حدیث باب کی تشریح میں علماء کے مختلف اقوال ہیں :

① انہما لا ینقصان معافی سنة واحدة ، یہ امام احمدؒ کا قول ہے کما نقلہ الترمذی فی الباب ، جس کا مطلب یہ ہے کہ ایک سال میں رمضان اور ذی الحجہ دونوں کے دونوں انتیس کے نہیں ہو سکتے ان میں سے ایک اگر انتیس کا ہوگا تو دوسرا لامحالہ تیس کا ہوگا ، لیکن یہ قول مشاہدہ کے خلاف اور بدایت غلط ہے ۔

② لا ینقصان فی الأحکام ، ائی أن الأحکام فیہا متکاملة وإت کانا تسعة وعشرون - یعنی مہینہ اگر چہ انتیس دن کا ہو احکام اس پر مکمل تیس دن کے جاری ہوں گے امام طحاویؒ اور امام بیہقیؒ نے یہی قول اختیار کیا ہے ۔

③ لا ینقصان معافی سنة واحدة علی طریق الأكثر الأغلب وإن بدر وقوع ذلك - حکاہ الحافظ فی " الفتح "۔

④ انہما لا ینقصان معافی الحقیقة وان نقصانی رؤية العین لعذر ، یعنی یہ دونوں مہینے کچھ بھی انتیس کے نہیں ہوتے ، اگر کسی وجہ سے ظاہر نظر میں انتیس کے معلوم بھی ہوں تب بھی حقیقت میں دونوں انتیس کے نہیں ہوں گے ۔

⑤ انہما لا ینقصان فی الفضائل ، یعنی عشرہ ذی الحجہ بھی فضیلت میں رمضان کی طرح ہے ۔

ابن عیینہ عن ابی النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال : شہران لا ینقصان فی کل واحد منہما عید رمضان وذوالحجۃ " و ہذا إسنادہ صحیح ۔
کذا فی العمدۃ (ج ۱۰ ص ۲۸۵) باب شہرا عید لا ینقصان ۱۲ رشید اشرف

حاشیہ صفحہ ۵۲۸

۱۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۷۶) باب معنی قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شہرا عید لا ینقصان رمضان وذوالحجۃ ۱۲ م

۲۔ السنن الکبریٰ (ج ۴ ص ۲۵۱) باب الشہر یخرج تسعا وعشرین فیکمل میا مہم ۱۲ م

۳۔ (ج ۴ ص ۱۰۷) باب شہرا عید لا ینقصان ۱۲ م

۴۔ مذکورہ چوتھی اور پانچویں توجیہ ابن حبان کی بیان کردہ ہیں ۔ کما حکاہ العینی فی العمدۃ (ج ۱۰ ص ۲۸۵)

باب شہرا عید لا ینقصان - نیز پانچویں توجیہ علامہ خطابیؒ نے نقل کی ہے ۔ دیکھئے معالم السنن فی ذیل " المختصر "

للمنذری (ج ۳ ص ۲۱۲) باب الشہر یكون تسعا وعشرین ۱۲ مرتب

⑥ انہما لا ینقصان فی عام بعینہ ، وهو العام الذی قال فیہ صلی اللہ علیہ وسلم تلک المقالة .

⑦ بعض حضرات نے اس کو اس کے ظاہر پر محمول کیا ہے یعنی یہ مہینے کبھی اتیس کے نہیں ہوتے ، لیکن یہ قول مشاہدہ کے خلاف اور بدستہ باطل ہے ۔

⑧ ان دونوں مہینوں میں ایام کے اعتبار سے اگر کچھ کمی واقع بھی ہوگی تو اس کی تلافی ان دونوں مہینوں کی عظمت شان سے ہو جائے گی ، فلا ینبغی وصفہما بالنقصان ۔

⑨ امام اسحاق کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ دونوں مہینے اگر عدد ایام کے اعتبار سے کم بھی ہو جائیں تب بھی اجر و ثواب کے اعتبار سے کم نہیں ہوں گے ۔

ان تمام اقوال میں یہ آخری قول ہی راجح ہے ۔ واللہ اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ لِکُلِّ أَهْلِ بَلَدٍ رُؤُوسُهُمْ

أُخْبِرَنِي كَرِيبُ بْنُ أُمِّ الْفَضْلِ بِنْتُ الْحَارِثِ بَعَثَتْهُ إِلَى مُعَاوِيَةَ بِالشَّامِ
قَالَ: فَقَدِمْتُ الشَّامَ فَقَضَيْتُ حَاجَتَهَا وَاسْتَمَلْتُ عَلَى هَلَالِ رَمَضَانَ وَأَنَا

۱۔ وهذا حكاية ابن بريدة من قبله ابوالوليد ابن رشد ونقله المحب الطبري عن أبي بكر بن نورك، كذا

في فتح الباري (ج ۴ ص ۱۰۷) باب شهر اعياد لا ينقصان ۱۲ م

۲۔ كما في الفتح (ج ۴ ص ۱۰۶) ۱۲ م

۳۔ قاله الزين بن المنير، كما في الفتح (ج ۴ ص ۱۰۷) ۱۲ م

۴۔ كذا في الفتح (ج ۴ ص ۱۰۶) باب شهر اعياد لا ينقصان ۱۲ م

۵۔ كما قال النورسي في المعارف (ج ۶ ص ۲۷) ۱۲ م

۶۔ حديث باب سے متعلق تفصیل کیلئے دیکھئے :

(۱) فتح الباري (ج ۴ ص ۱۰۶ تا ۱۰۸) باب شهر اعياد لا ينقصان .

(۲) عمدة القاري (ج ۱۰ ص ۲۸۴ تا ۲۸۶) باب شهر اعياد الخ .

(۳) معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵ تا ۲۹) ۱۲ م

بالشام فرأينا الهلال ليلة الجمعة ثم قدمت المدينة في آخر الشهر فسألتني ابن عباس ثم ذكر الهلال فقال: متى رأيت الهلال؟ فقال: رأينا ليلة الجمعة، فقلت: رأينا ليلة الجمعة، فقال: أنت رأيت ليلة الجمعة؟ فقلت: رأاه الناس وصاموا وصام معاوية، فقال: لكن رأينا ليلة السبت فلاننا ل نصوم حتى نكمل ثلاثين يوماً ونراها فقلت: ألا تكتفي برؤية معاوية وصيامه؟ قال: لا: هكذا أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم

کیا اختلاف مطلع معتبر ہے؟ | حدیث باب سے ائمہ ثلاثہ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ اختلاف مطلع شرعاً معتبر ہے لہذا ایک مطلع کی رویت دوسرے مطلع کے لئے کافی نہیں بلکہ ہر شہر کے لوگ اپنی رویت کا الگ اعتبار کریں گے۔

۱۰ حضرت مفتی اعظم قدس سرہ اپنے رسالہ ”رویت ہلال“ (ص ۵۵ و ۵۶) میں لکھتے ہیں: ”رویت ہلال کے معاملہ میں ایک اہم سوال اختلاف مطلع کا بھی سامنے آتا ہے وہ یہ کہ سورج اور چاند یہ تو ظاہر ہے کہ دنیا میں ہر وقت موجود رہتے ہیں، آفتاب ایک جگہ طلوع ہوتا ہے دوسری جگہ غروب، ایک جگہ نصف النہار ہوتا ہے تو دوسری جگہ عشاء کا وقت، اسی طرح چاند ایک جگہ ہلال بن کر چمک رہا ہے ایک جگہ پورا چاند بن کر اور کسی جگہ بالکل غائب ہے۔

ان حالات میں اگر ایک جگہ لوگوں نے کسی مہینہ کا ہلال دیکھا ان کی شہادت ایسے ملکوں میں جہاں ابھی ہلال نہیں دیکھا گیا اگر پورے شرعی قواعد و ضوابط کے ساتھ پہنچ جائے تو کیا اس کا اعتبار ان ملکوں کے لئے بھی کیا جائے گا یا نہیں؟ — اس میں ائمہ مجتہدین اور فقہاء کے مختلف اقوال ہیں اور اختلاف کی وجہ یہ نہیں کہ اختلاف مطلع کا اعتبار نہ کرنے والوں کے نزدیک دنیا میں ایسا اختلاف موجود نہیں بلکہ گفتگو اس میں ہے کہ موجود ہوتے ہوئے شرعی احکام میں اس کا اعتبار کیا جائے گا یا نہیں کیونکہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ اسلامی معاملات میں چاند سورج اور ان کی گردش اور کیفیات کے حقائق مقصود ہی نہیں، مقصود صرف امر الہی کا اتباع ہے اور ان گردشوں کو بطور اصطلاح ان احکام کے اوقات کی ایک علامت قرار دیا گیا ہے ۱۲ بتغییر لیسیر من المرتب

۱۲ لہذا ایک مطلع کے لوگوں کا مہینہ دوسرے مطلع والوں کے مہینہ سے پہلے بھی شروع ہو سکتا ہے ۱۲

لیکن حنفیہ کا اصل مذہب یہ ہے کہ اختلافِ مطالع معتبر نہیں لہذا اگر کسی ایک شہر میں چاند نظر آجائے تو دوسرے شہر کے لوگ اس کے مطابق رمضان یا عید کر سکتے ہیں خواہ انہیں چاند نظر نہ آئے بشرطیکہ اُس شہر میں رویتِ ہلال کا ثبوت شرعی طریقہ سے ہو جائے یعنی شہادت سے یا شہادت علی الشہادت سے یا شہادت علی القضاہ سے یا استفاضہ خبر سے ۔

۱۔ وفي الدر المختار : واختلاف المطالع غير معتبر على ظاهر المذهب ، وعليه اكثر المشايخ وعليه المختون ، فيلزم أهل المشرق بروية أهل المغرب إذا ثبت عندهم رؤية أدلتك بطريق موجب . كذا في فتح الملبم (ج ۲ ص ۱۱۲) باب بيان ان لكل بلد رؤيته

حضرت مفتی صاحب نور اللہ مرقدہ ” رویت ہلال “ (ص ۵۶) میں لکھتے ہیں :۔
 ” اس مسئلہ میں فقہار امت ، صحابہ و تابعین اور بعد کے علماء کے تین مسلک ہو گئے ، ایک یہ کہ اختلافِ مطالع کا ہر جگہ ہر حال میں اعتبار کیا جائے ، دوسرا یہ کہ کسی جگہ کسی حال میں اعتبار نہ کیا جائے تیسرا یہ کہ بلا تعبیرہ میں اعتبار کیا جائے اور قریبہ میں نہ کیا جائے ، اور عجب اتفاق ہے کہ یہ تینوں طرح کا اختلاف فقہار امت حنفی ، شافعی ، مالکی ، حنبلی چاروں فقہ کے فقہار میں موجود ہے فرق صرف کثرت و قلت کا ہے ۱۲ مرتبہ عنہ
 ۲۔ ان تینوں کی تفصیل متن و حواشی میں گزر چکی ہے ۱۲ م

۳۔ اگر کوئی خیراتی عام اور مشہور اور متواتر ہو جائے کہ اس کے بیان کرنے والوں کے مجموعہ پر یہ گمان نہ ہو سکے کہ انہوں نے کوئی سازش کی ہے یا سب کے سب جھوٹ بول رہے ہیں ، ایسی خبر کو اصطلاح میں خبر مستفیض یعنی مشہور کہا جاتا ہے ۔

ایسی صورت میں کسی چاند کے لئے باقاعدہ شہادت شرط نہیں رہتی ، خواہ رمضان کا چاند ہو یا عید وغیرہ کا لیکن اس کی شرط یہ ہے کہ مختلف اطراف سے مختلف آدمی یہ بیان کریں کہ ہم نے خود چاند دیکھا ہے یا یہ کہ ہمارے سامنے فلاں شہر کے قاضی نے چاند دیکھنے کی شہادت قبول کر کے چاند ہو جانے کا فیصلہ کیا ہے یا موجودہ آلات مواصلات تار ، ٹیلیفون ، ریڈیو وغیرہ کے ذریعہ مختلف جگہوں سے مختلف لوگوں کے یہ بیانات موصول ہوں کہ ہم نے خود چاند دیکھا ہے یا ہمارے سامنے فلاں شہر کے قاضی نے شہادت سن کر چاند ہونے کا فیصلہ کیا ہے ۔ جب ایسا بیان دیے والوں کی تعداد اتنی کثیر ہو جائے کہ عقلاً ان کے جھوٹ ہونے کا کوئی احتمال نہ رہے تو ایسی خبر مستفیض پر روزہ اور عید دونوں میں عمل جائز ہے ۔ اس میں نہ

البتہ متاخرین حنفیہ میں سے حافظ زبلی نے کثر کی شرح میں لکھا ہے کہ بلاد بعید میں اختلاف مطالع ہمارے نزدیک بھی معتبر ہے لہذا بلاد بعیدہ کی رویت کافی نہیں

شہادت شرط ہے نہ شرائط شہادت ضروری ہیں۔ اس لئے اس میں ریڈیو، تار، ٹیلیفون وغیرہ ہر قسم کی خبروں سے کام لیا جاسکتا ہے، صرف کثرت تعداد اتنی ہونی چاہئے کہ جن کا جھوٹ پرتفق ہونا عسلاً باور نہ کیا جاسکے، اس میں بھی بعض فقہاء نے پچاس اور بعض نے کم و بیش کا عدد متعین کیا ہے اور صحیح یہ ہے کہ تعداد کوئی متعین نہیں، قاضی یا ہلال کمیٹی کے اعتماد پر مدار ہے، بعض اوقات سو آدمیوں کی خبر بھی مشتبہ ہو سکتی ہے، ایک فقیہ نے فرمایا کہ بلخ میں تو پانچ سو آدمیوں کی خبر بھی کم ہے اور بعض اوقات دس بیس کی خبر سے ایسا یقین کامل حاصل ہو جاتا ہے۔

یاد رہے کہ کسی ایک ریڈیو سے بہت سے شہروں کی خبریں سن لینا استفادہ خبر کے لئے کافی نہیں بلکہ استفادہ خبر جب سمجھا جائے گا جب دس بیس جگہوں کے ریڈیو اپنے اپنے مقامات کے قاضیوں یا ہلال کمیٹی کا فیصلہ نشر کریں یا جن لوگوں نے چاند دیکھا ہے ان کا بیان نشر کریں یا چار پانچ جگہ کے ریڈیو اور دس بیس جگہ کے ٹیلیفون اور خط ٹیلیگرام ایسے لوگوں کے پیچھے جنہوں نے خود چاند دیکھا ہے یا اس جگہ کے قاضی یا ہلال کمیٹی کا فیصلہ بیان کریں تو اس طرح یہ خبر ”خبر مستفیض“ (مشہور) ہو جاتی ہے اور جس شہر میں ایسی خبریں پہنچیں وہاں کے قاضی یا ہلال کمیٹی کو اس کا اعتبار کر کے رمضان یا عید کا اعلان کر دینا چاہئے۔

یاد رہے کہ استفادہ خبر وہی معتبر ہوگا جبکہ ایک بڑی جماعت خود چاند دیکھنے والوں سے سن کر یا کسی شہر کے قاضی کا فیصلہ خود سن کر بیان کریں، عامیہ نہ شہرت کہ یہ پتہ نہ ہو کہ کس نے اس کو مشہور کیا ہے کسی خبر کو مستفیض یا مشہور بنانے کے لئے کافی نہیں (شامی ج ۲ ص ۱۲۹)

”رویت ہلال“ (ص ۵۳ و ۵۴ و ۵۵) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

حاشیہ صفحہ ۵۳۱

۱۔ یعنی علامہ فخر الدین عثمان بن علی الزبلی الحنفی رحمہ اللہ (متوفی ۷۴۳ھ)۔ یہ علامہ جمال الدین

زبلی صاحب ”نصب الراية“ کے شیخ ہیں ۱۲ مرتب

۲۔ یعنی ”تبیین الحقائق“ (ج ۱ ص ۳۲۱) کتاب الصوم قبیل باب ما یفسد الصوم وما لا یفسدہ، قال:

والأشبه أن یعتبر الخ ۱۲ مرتب

متاخرین نے اسی قول پر فتویٰ دیا ہے۔

لیکن بلاد قریبہ اور بعیدہ کی تفریق کا کیا معیار ہوگا؟ اس کی وضاحت کتب فقہ میں نہیں ہے، البتہ علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم میں اس کا یہ معیار تجویز فرمایا ہے کہ جو بلاد اتنی دور ہوں کہ ان کے اختلاف مطالع کا اعتبار نہ کرنے سے دو دن کا فرق پڑ جائے وہاں اختلاف مطالع معتبر ہوگا (یعنی ایک جگہ کی رویت دوسری جگہ کے لئے کافی نہ ہوگی) کیونکہ اگر ایسے بلاد بعیدہ میں بھی اختلاف مطالع کا اعتبار نہ کیا جائے تو مہینہ یا اٹھائیس دن کا یا اکتیس دن کا ہو سکتا ہے جس کی شریعت میں کوئی نظم نہیں۔

۱۔ دیکھئے ”کتاب بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع“ (ج ۲ ص ۸۳) فصل واما شرائط الصوم فنوعان۔ اور ”رویت ہلال“ (ص ۵۸)۔

وفی فتح الملہم (ج ۲ ص ۱۱۳، باب بیان أن لكل بلد رؤیتهم الخ) : وقال الزیلعی : والأشبه أن یعتبروا بهو مختار صاحب التجرد وغیره من المشائخ، لکن قال الشیخ ابن الہمام : الأخذ بظاهر الروایة أحوط قال فی رد المحتار : وهو المعتمد عندنا وعند المالکیة والحنابلة، وإلیہ ذهب اللیث بن سعد امام مصر کما فی المغنی۔

بہر حال متاخرین احناف کے نزدیک بلاد بعیدہ میں اعتبار اختلاف مطالع ہی رائج ہے حضرت کشمیریؒ اور علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے بھی اسی قول کو ترجیح دی ہے۔ جیسا کہ حضرت مفتی صاحب رحمہ اللہ نے ”رویت ہلال“ (ص ۵۸) میں نقل کیا ہے ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۳ ص ۱۱۳، باب بیان أن لكل بلد رؤیتهم الخ) چنانچہ فرماتے ہیں : نعم ینبغي أن یعتبر اختلافها إن لزم منه التفاوت بین البلدین بأكثر من یوم واحد، لأن النصوص مصرحة بكون الشهر تسعة وعشرين أو ثلاثین، فلا تقبل الشهادة ولا یعمل بها فیما دون أقل العدد ولا ازید من أكثره۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم ۱۲ مرتب

۳۔ اور جہاں دو دن سے کم فرق ہو وہاں اختلاف مطالع معتبر نہیں ہوگا ایسی صورت میں ایک شہر کی رویت دوسرے شہر کے لئے کافی ہو سکتی ہے ۱۲ م

۴۔ جس کی مزید وضاحت یہ ہے کہ احادیث مبارکہ میں یہ بات منصوص اور قطعی طور پر ثابت ہے کہ کوئی مہینہ اکتیس دن سے کم اور تیس دن سے زائد نہیں ہو سکتا، چنانچہ مؤطا امام مالکؒ ۲۲۵، کتاب الصیام، باب ما جاز فی رؤیة الهلال للصیام والفطر فی رمضان میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے (باقی صفحہ آئندہ)

حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب چونکہ ائمہ ثلاثہ کے مسلک کے عین مطابق اور ان کی مستدل ہے اس لئے حنفیہ کی طرف سے اس کی متعدد توجیہات کی جاتی ہیں۔

ایک یہ کہ حضرت ابن عباسؓ کا یہ فیصلہ اس بات پر مبنی تھا کہ انہوں نے شام کو مدینہ طیبہ کے مقابلہ میں بلاد بعیدہ میں سے شمار کیا اور بلاد کا قُرب و بُعد ایک اجتہادی چیز ہے۔
اور ایک توجیہ یہ کی گئی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک اگرچہ اختلاف مطالع معتبر نہیں تھا اور شام کی رویت مدینہ طیبہ کے لئے کافی ہو سکتی تھی لیکن چونکہ خبر دینے والے

”آن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: الشهر تسع وعشرون يوماً فلا تصوموا حتى تروا الهلال“ نیز مسلم (ج ۱ ص ۳۴۷) باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال، میں مروی ہے ”الشهر ثلاثون و طبق كفيه ثلاث مرات“ نیز مروی ہے ”عن النبي صلی اللہ علیہ وسلم قال إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب“ الشهر هكذا وهكذا، و عقد الابہام فی الثالثہ والشہر بكذا وكذا یعنی تمام ثلاثین — لہذا ہمارے زمانہ میں جبکہ مشرق و مغرب کے فاصلے چند گھنٹوں میں طے ہو رہے ہیں اگر بلاد بعیدہ میں اختلاف مطالع کو مطلقاً نظر انداز کر دیا جائے تو نصوص مذکورہ کے قطعی خلاف یہ لازم آجائے گا کہ کسی شہر میں اٹھائیس تاریخ کو بعید ملک سے اس کی شہادت پہنچ جائے کہ آج وہاں چاند دیکھ لیا گیا ہے تو اگر اس شہر کو دوسرے کے تابع کیا جائے تو اس کا مہینہ اٹھائیس کا رہ جائے گا، اسی طرح اگر کسی شہر میں رمضان کی تیس تاریخ کو کسی بعید ملک کے متعلق بذریعہ شہادت یہ ثابت ہو جائے کہ آج وہاں اسی تاریخ ہے اور اگر چاند نظر نہ آیا تو کل وہاں روزہ ہوگا اور اتفاقاً چاند نظر نہ آیا تو ان کو اکتیس روزے رکھنے پڑیں گے اور مہینہ اکتیس کا قرار دینا پڑے گا جو نص قطعی کے خلاف ہے اس لئے ناگزیر ہے کہ بلاد بعیدہ میں اختلاف مطالع کا اعتبار کیا جائے۔

اگر کہا جائے کہ ایسی صورت میں جہاں اٹھائیس تاریخ کو مہینہ ختم کرنا پڑا وہاں یہ کہا جائے گا کہ ان لوگوں نے ایک دن بعد مہینہ شرع کیا ہے، لہذا ایک دن کا روزہ قضا کریں، اسی طرح جہاں تیس تاریخ پر بھی مہینہ ختم نہیں ہوا وہاں یہ قرار دیا جائے گا کہ ان لوگوں نے مہینہ ایک دن پہلے شروع کر لیا تھا تو مہینہ کا پہلا روزہ غلط ہوا، اس طرح مہینوں کے دنوں کا نص قطعی کے خلاف گھٹنا بڑھنا لازم نہیں آتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جب ان لوگوں نے عام رویت یا ضابطہ شہادت کے مطابق مہینہ شروع کیا تو دور دور کی شہادت کی بنا پر خود مقامی شہادت یا رویت کو غلط یا جھوٹا قرار دینا عقلاً معقول ہے نیز علما نے اسے یہ توجیہ غلط ہے۔

هذا كله ما خوذ من ”رویت ہلال“ (ص ۵۸) (الی ص ۶۰) بزيادة من المرتب عافاه الله ۱۲

صرف حضرت کریبؓ تھے اور نصاب شہادت موجود نہ تھا اس لئے حضرت ابن عباسؓ نے اُسے مقبول نہ کیا۔

اس پر اشکال ہو سکتا ہے کہ مسئلہ رمضان کی رویت کا تھا جس میں شہادت شرط نہیں ہوتی لہذا اگر اختلاف مطالع کا اعتبار نہ ہو تو حضرت ابن عباسؓ کو حضرت کریبؓ کے بیان کا اعتبار کرتے ہوئے شام کی رویت کا اعتبار کرنا چاہئے تھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اگرچہ رمضان کے چاند کا معاملہ تھا لیکن چونکہ گفتگو مہینہ کے آخر میں ہو رہی تھی اس لئے اس سے عید کا مسئلہ متعلق ہو گیا تھا اور اس میں ایک شخص کی خبر یا شہادت کافی نہ تھی، اور یہاں چاند کی خبر دینے والے صرف حضرت کریبؓ تھے۔

۱۔ دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۱۳) باب بیان ان لکل بلد رؤیتہم۔ ۱۲ م
۲۔ لیکن مذکورہ جواب حافظ زلیعیؒ شارح کنز اور متأخرین حنفیہ کی جانب سے تو کافی ہو سکتا ہے جو بلاد بعیدہ میں اختلاف مطالع کے معتبر ہونے کے قائل ہیں لیکن متون حنفیہ کی روایات پر اعتراض پھر بھی باقی رہتا ہے اس لئے کہ متقدمین احناف اختلاف مطالع کو مطلقاً غیر معتبر مانتے ہیں۔ فتاویٰ ۱۲ مرتبہ عفی عنہ

حاشیہ صفحہ ۵۳۵

۱۔ کہانی "المعارف" للبنوریؒ (ج ۶ ص ۳۱) فقال: وأجیب بأنه لا دلیل فیہ لآنہ لم یشهد علی شہادۃ غیرہ ولا علی حکم المحاکم، ولئن سلم فلا نہ لم یأت بلفظ الشہادۃ، ولئن سلم فهو واحد لا یشیت بشہادۃ وجوب القضاء علی القاضی، كما أجاب عنہ ابن الہمام فی "الفتح" وابن نجیم فی "المجمر" ولفظہ ذکر کرت۔ ۱۲ مرتبہ
۲۔ چنانچہ علامہ عثمانیؒ فرماتے ہیں: وأما ما قالہ بعض علما من أن کریباً لم یشهد برویۃ نفسه فمردود بقولہ فی حدیث الباب "نعم" ولا یعتبر عندنا فی ہلال رمضان سیئۃ الشہادۃ بل یکنی الاخبار بالرویۃ كما ہو مصرح فی کتبنا۔ فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۱۳) باب بیان ان لکل بلد رؤیتہم ۱۲ مرتبہ عفی عنہ

۳۔ اس لئے کہ ہلال عید کے لئے نصاب شہادت مقرر ہے یعنی مطلع صاف نہ ہونے کی صورت میں دو آدمیوں کی شہادت اور صاف ہونے کی صورت میں ایک جم غفیر کا دیکھنا ضروری ہے کما بیئنا۔ وانظر معارف السنن (ج ۶ ص ۱۴) باب ما جاز ان الصوم لرویۃ الہلال والافطار لہ۔

اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ ابتداء رمضان میں تو ثبوت ”شہر“ کے لئے ایک شخص کی خبر کافی سمجھی گئی ہے، البتہ انتہاء رمضان میں اگر کوئی شخص ہلال رمضان کی رویت کے بارے میں شہادت دے تو اس کی دو جہتیں ہیں، ایک یہ کہ چونکہ وہ رمضان ہی کی شہادت ہے اس لئے ایک آدمی کی خبر کافی ہونی چاہئے۔ اور دوسری یہ کہ اب اس رویت سے چونکہ عید کا مسئلہ متعلق ہو گیا ہے اس لئے رمضان کے لئے بھی عید کا نصاب شہادت ضروری ہونا چاہئے۔

حضرت ابن عباسؓ نے غالباً اسی دوسری جہت کو درست سمجھا چنانچہ حضرت کربؓ کے بیان پر

لے یہ تفصیل درحقیقت حضرت شیخ الہندؒ کے جواب سے ماخوذ ہے، حضرت علامہ نور محمدیؒ معارف السنن (ج ۶ ص ۱۳۱) میں فرماتے ہیں :-

قال الشيخ (الأور الكشميري قدس سره) : والأول في الجواب ما إذا كان شيخنا مولانا شيخ الہند محمود حسن الدیوبندی بآئہ لا یخالف مسألة المتون فقد ذكر فيها : من أنه إذا صاموا بقول واحد ليل الغيم، أو بآئین خارج البلد، أو كان على موضع مرتفع ثم اكملوا ثلاثين يوماً ولم يروا هلال العيد، فقیل جاز لهم الافطار وإن كان مداره على قول واحد فإن الواحد وإن لم يكف قوله في الفطر استقلالاً ولكن يكفي بناءً واستتباعاً، قيل : لا يجوز بل يصوموا وإن كان واحداً وثلاثين، والقولان المذكوران في كتبنا يقول ابن عباسؓ نظر في هذا النظر الفقهی في المسألة القول الاول روى عن محمد وسحق في غاية البيان كمانی البصر، والثاني قول الشيخين ابی سفيان والی : سفت قد هما تثبت الرضائية بشهادة ثلاثين فانهم يفترون بالاتفاق كمانی البصر عن البلد، وبالجملة فرق بين ثبوت الشيء ابتداءً وبين ثبوته بناءً في بعض المسائل، كشهادة القابلة بناءً تصح في نسب لا ابتداءً - وقيل : مورد الخلاف إذا لم يغم هلال العيد، وأما إذا غم فحل الفطر أيضاً اتفاقاً، راجع ”التبيين“ للزيلعي ”ورد المختار“ لابن عابدین - والله اعلم ۱۲ مرتب غفر الله له ولوالديه.

۳ چنانچہ پیچھے ”باب اجار فی الصوم بالشهادة“ (ج ۱ ص ۱۱۶) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت گزری ہے ”قال جابر اعرابی الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : اني رأيت الهلال، فقال : أشهد أن لا إله إلا الله ؟“

”أشهد أن محمداً رسول الله ؟“ قال : نعم - قال : يا بلال ! أذن في الناس أن يصوموا غداً - اس سے یہ بات ثابت ہے کہ صرف ایک ثقہ مسلمان کی خبر پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان شروع کرنے اور روزہ رکھنے کا اعلان فرمادیا جبکہ ہلال عید کے لئے آپ نے دو آدمیوں سے کم کی شہادت کافی قرار نہیں دی، دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۶۷) باب الشهادة على رؤية الهلال ۱۲ مرتب

فبیہ سلمہ نہ منسرایا۔ واللہ اعلم

بہر حال بلادِ بعیدہ میں متاخرین حنفیہ کا مسلک بھی ائمہ ثلاثہ کے مطابق ہے یعنی ایسی صورت میں اختلافِ مطالع معتبر ہے کسبایۃ ناہ بالتحقیق۔

بَابُ مَا جَاءَ مَا لِيَسْتَحَبُّ عَلَيْهِ الْإِفْطَارُ

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ وَجَدَ تَمَرًا فَلْيَفْطِرْ عَلَيْهِ

۱۔ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب برکات اللہ مضجعہ فرماتے ہیں:

”احقر کا گمان ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہؒ اور دوسرے ائمہ جنہوں نے اختلافِ مطالع کو غیر معتبر قرار دیا ہے اس کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ جن بلاد میں مشرق و مغرب کا فاصلہ ہے وہاں ایک جگہ کی شہادت دوسری جگہ پہنچنا ان حضرات کے لئے محض ایک فرضی قضیہ تھا اور تخیل سے زائد کون حیثیت نہیں رکھتا تھا اور ایسے فرضی قضایا سے احکام پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ تارک کو محکم معدوم قرار دینا فقہاء میں معروف ہی اس لئے اختلافِ مطالع کو مطلقاً غیر معتبر منسرایا۔

باب ۱۲

لیکن آج تو ہوائی جہازوں نے ساری دنیا کے مشرق و مغرب کو ایک کر ڈالا ہے، ایک جگہ کی شہادت دوسری جگہ پہنچنا قضیہ فرضیہ نہیں بلکہ روزمرہ کا معمول بن گیا ہے اور اس کے نتیجہ میں اگر مشرق کی شہادت مغرب میں اور مغرب کی مشرق میں حجت مانی جائے تو کسی جگہ مہینہ اٹھائیس دن کا کسی جگہ اکتیس دن کا ہونا لازم آجائے گا اس لئے ایسے بلادِ بعیدہ میں جہاں مہینہ کے دنوں میں کمی بیشی کا امکان ہو اختلافِ مطالع کا اعتبار کرنا ہی ناگزیر اور مسلکِ حنفیہ کے عین مطابق ہوگا۔

باب ۱۳

واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔ تیعاللاً ساتھ یہ میرا خیال ہے دوسرے علماء و وقت سے بھی آپس میں مشورے لیا جائے اور رویت ۱۲

۱۲۔ رویت ہلال اور اختلافِ مطالع سے متعلق تفصیلی مباحث کے لئے دُج ذیل کتب مطالعہ فرمائیے:

(۱) تبیین المحقق (ج ۱ ص ۳۱۶ تا ص ۳۲۲) کتاب الصوم

(۲) فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۱۲ تا ص ۱۱۴) باب بیان آن لکل بلدر رؤیتہم۔

(۳) وجز المسالک الی موطأ الامام مالک (ج ۳ ص ۴ تا ص ۱۳) ماجار فی رؤیۃ الهلال للسیام والنفط فی رمضان

(۴) معارف آشن (ج ۶ ص ۱۳ تا ص ۲۰) باب ماجار ان الصوم لرؤیۃ الهلال والانظار لہ۔ و (ص ۲۲ تا

ص ۲۴) باب ماجار فی الصوم بالشہادۃ۔ و (ص ۲۹ تا ص ۳۲) باب ماجار لکل اہل بلدر رؤیتہم۔

۱۲۔ رویت ہلال اور اختلافِ مطالع سے متعلق تفصیلی مباحث کے لئے دُج ذیل کتب مطالعہ فرمائیے:

ومن لا فليط على سائر فإن المساء طهور : حدیث باب سے شارع علیہ السلام کا مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ افطار حلال و طیب چیز سے ہونا چاہئے ، خواہ وہ چیز کھجور ہو یا پانی ، یا کوئی اور چیز البتہ کھجور سے افطار کرنا افضل و مستحب ہے اور کھجور کے نہ ملنے کی صورت میں پانی سے افطار مستحب ہے انہی دو باتوں کو احادیث مبارکہ سے ثابت کرنے کے لئے امام ترمذی نے ”باب ما جاء ما يستحب عليه الافطار“ کا ترجمہ الباب قائم کیا ہے ۔

حدیث باب میں ”فليط“ کا صیغہ امر بالاتفاق استحباب کے لئے ہے ، البتہ ظاہر میں سے ابن حزمؒ اس کو وجوب پر محمول کرتے ہیں چنانچہ ان کے نزدیک کھجور موجود ہونے کی صورت میں اس سے ورنہ پانی سے افطار کرنا واجب ہے ، اور ایسا نہ کرنے کی صورت میں وہ گنہگار ہوگا اگرچہ روزہ دست ہو جائے گا ۔

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفتقر قبل أن يصلي على رطبات ، فإن

له كفا في المعارف“ (ج ۶ ص ۳۲) ۱۲

۱۰ وقد قصد والبيان الحكمة في الافطار بالتمر فإن لم يجد فبالماء : أن هذا من كمال شفقة على أئمتنا ، فإن اعطاه الطبيعة المحلو عند خلو المعدة أدعى إلى قبوله وانتفاع القوى به ، ولا سيما الباصرة ، وحلاوة المدينية التمر وهو قوتهم ، ورطبه فاكهة لهم ۔ وأما الماء فإن الكبر يحصل لها بالصوم نوع عيس فاذا رطبت بالماء كمل انتفاعها بالغذاء بعده إلى غير ذلك من نكات طبية وروحانية ليس هذا محل تفصيلها ۔ كذا في ”المعارف“ (ج ۶ ص ۳۳) ۱۲ ترتب

۱۱ راجع ”العمدة“ للعيني (ج ۱ ص ۶۶) باب يفتقر بما تيسر عليه بالماء وغيره ، ”الفتح“ لابن حجر (ج ۴ ص ۷۷) باب يفتقر بما تيسر له ۱۲ ترتب

۱۳ ”رطبات“ ”رطبة“ کی جمع ہے جنس کے طور پر ”رطب“ بولا جاتا ہے ۔ پختہ تازہ کھجور ۔

قال في ”اللسان“ في مادة ”رطب“ : الرطب : نضج البسر قبل أن يتمر ، وذكر في مادة ”البسر“

عن الجوهري : أوله ”طلع“ ثم ”خلال“ ثم ”بلج“ ثم ”لبسر“ ثم ”رطب“ ثم ”تمر“

واعلم أنه إذا اجتز (كاثنا، توڑنا) ثمر النخل فسقي قبل أن يجف ”رطباً“ وبعد الجفاف بحيث

يدخر ”تمراً“ بسكون الميم ۔ والتي تبارع في بلادنا في الأسواق من التمرات اليابسة (چھوڑے) فليس لها

اسم في اللغة العربية عندهم إلا أنها أقرب إلى البسر ، والبسر ما يقطع وهو اصفر قبل أن يجمر ، وهذه تقطع اصفر ثم تجفف

على النار فيطلق عليها ”البسر“ نظراً إلى أول حالتها ۔ قاله الشيخ (الانوار) ۔

بفتح الباء (ج ۶ ص ۳۳) يفتقر بما تيسر له

لَمْ تَكُن رَطَبَاتٍ فَمَيِّمَاتٍ . فَإِنْ لَمْ تَكُن تَمِيرَاتٍ حَسَا حَسَوَاتٍ مِنْ مَاءٍ؛
 جن حضرات نے میٹھی چیز کے ساتھ افطار کو مستحب قرار دیا ہے اور اس کی علت یہ بیان
 کی ہے کہ روزہ بصارت کو ضعیف کر دیتا ہے اور میٹھی چیز سے افطار کرنا اس کے ضعف کو زائل
 کر دیتا ہے۔ یہ حدیث ان حضرات کے مسلک کی کوئی تائید نہیں کرتی اس لئے کہ اگر میٹھی
 چیز ہی سے افطار کے استحباب کو بیان کرنا مقصود ہوتا تو تمر وغیرہ کے بعد پانی کے بجائے کسی
 اور میٹھی چیز (مثلاً شہد وغیرہ) کا ذکر ہوتا حالانکہ ایسا نہیں جس سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے
 کہ کھجور وغیرہ کا تذکرہ میٹھی چیز سے افطار کے استحباب کو بیان کرنے کے لئے نہیں ہے بلکہ چونکہ
 مدینہ میں کھجور اور پانی ہی ڈو ایسی چیزیں تھیں جو عام میسر آسکتی تھیں، اسی لئے آپ کا عام
 معمول بھی انہی چیزوں سے افطار کرنے کا تھا۔ اور آپ دوسروں کو بھی ان کی سہولت کے پیش نظر
 اسی کا مشورہ دیا کرتے تھے۔

پھر حدیث مذکور میں جو ”رطب“ کا تذکرہ ”تمر“ سے پہلے کیا گیا ہے وہ بھی غالباً مدینہ کے
 حالات کے پیش نظر تھا اس لئے کہ رمضان کے مہینہ میں پختہ تازہ کھجوریں میسر آ جاتی تھیں اسی لئے آپ
 انہی سے افطار کرنے کو ترجیح دیتے تھے اور اگر وہ نہ ملتیں تو ”تمر“ سے افطار فرمالتے تھے جو عموماً
 پورے سال ملتی رہتی تھی۔ اور اس کے بھی نہ ملنے کی صورت میں آپ غالباً آسانی کی وجہ سے
 پانی سے افطار کو ترجیح دیتے تھے واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْفِطْرَ يَوْمَ تَفْطِرُونَ وَالْأَضْحَى يَوْمَ تَضْحُونَ

وَالصَّوْمُ يَوْمَ تَصُومُونَ وَالْفِطْرُ يَوْمَ تَفْطِرُونَ وَالْأَضْحَى يَوْمَ تَضْحُونَ

۱۔ تمیرات (چند کھجوریں) یہ تمیرۃ کی جمع ہے جو ”تمر“ کی تصغیر ہے ۱۲ م
 ۲۔ حَسَا يَحْسُو حَسَوًا : تَقَوُّوا تَقَوُّوا بِهَا ، اور ”حسوات“ حِصَّة کی جمع ہے جو حَسَا کا اسم مرتبہ ہے، یعنی گھونٹ ۱۲ مرتب
 ۳۔ وَاسْتَحَبَّ الْقَاضِي حُسَيْنُ أَنْ يَكُونَ فِطْرُهُ عَلَى مَا رَتَبْنَا وَلَهُ مِيرَةٌ مِنَ النَّهْرِ وَنَحْوُهُ حَرَّصَ عَلَى طَلَبِ الْحَلَالِ لِلْفِطْرِ، لَغَلْبَةِ
 الشَّبَهَاتِ فِي الْمَأْكَلِ — كَذَا فِي الْعُمْدَةِ (ج ۱ ص ۶۶) باب لِيَفْطِرَ بِمَا تَمِيرُ عَلَيْهِ بِالْمَارِ وَغَيْرِهِ ۱۲ م
 ۴۔ هَذَا كَلِمَةٌ مَأْخُوذَةٌ مِنْ ”عُمْدَةِ الْقَارِي“ (ج ۱ ص ۶۶) لِلْعَيْنِ مِنْ كَلَامِ شَيْخِ زَيْنِ الدِّينِ الْعِرَاقِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ —
 بِتَغْيِيرِ سِيرِ الْمَرْتَبِ . عہ شرح باب از مرتب ۱۲

حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جب شرعی ثبوت کے بعد روزہ رکھ لیا یا شرعی ثبوت کے بعد افطار کر لیا یا شرعی ثبوت کے بعد عید منالی تو اب دوسرے قرآن کی بنا پر خواہ مخواہ شکوک و اوہام میں مبتلا نہ ہونا چاہئے بلکہ روزہ اور عید درست ہو گئے۔ گویا بعض لوگ چاند کے چھوٹے یا بڑے ہونے کی وجہ سے جو دوسو سے پھیلاتے ہیں ان کی نفی مقصود ہے کہ اصل مدار ثبوت شرعی پر ہے اس کے بعد دس او س کا کوئی درجہ نہیں ہے۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا أَقْبَلَ اللَّيْلُ وَأَدْبَرَ النَّهَارُ فَقَدْ أَفْطَرَ الصَّائِمُ

عن عمر بن الخطاب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا أقبل الليل وأدبر النهار وغابت الشمس فقد أفطر الصائم۔ بخاری کی روایت میں "فقد أفطر الصائم" کے الفاظ مروی ہے پھر "فقد أفطر الصائم" کا مطلب ہے "دخل الصائم في وقت الفطر" جیسا کہ "أنجد" کا مطلب ہوتا ہے "أقام بنجد" اور "أثمم" کا مطلب ہوتا ہے "أقام بتهامة" اور ایک

۱۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۳۴ و ص ۳۵) ۱۲ م

۲۔ قال البراء بن عازب: ذكر في هذا الحديث ثلاثة أمور، لأنها وإن كانت متلازمة في الأصل ولأنه لا قبل الليل إلا إذا أدبر النهار ولا يدبر النهار إلا إذا غربت الشمس۔ كما في العدة ج ۱ ص ۳۳، باب الصوم في السفر والافطار لكنها قد تكون في الظاهر غير متلازمة وقد بين أقبال الليل من جهة المشرق ولا يكون اقباله سيقته بل لوجود أمر يغضى نور الشمس وكذلك أدبار النهار، فمن ثم قيد بقوله "وغابت الشمس" إشارة إلى اشتراط تحقق الإقبال والدربار وانهما بواسطه غروب الشمس لا بسبب آخر ولم يذكر ذلك في الحديث الثاني (اسی فی حدیث ابن ابی دنی) وفيه ذكر اقبال الليل فقط۔ فقال: إذا رأيتم الليل قد أقبل من ههنا فقد أفطر الصائم۔ بخاری ج ۱ ص ۲۶۲، باب متى يحل فطر الصائم (فيحتمل أن ينزل على حالين، أما حيث ذكره فنفى حال الغيم مثلاً وأما حيث لم يذكره فنفى حال السحابة فيحتمل أن يكونا في حالة واحدة وحفظ أحاديث الراويين ما لم يحفظوا الآثر وإنما ذكر الإقبال الإيجاباً معاً لا مكان وجود أحدهما مع عدم تحقق الغروب۔ قاله السانعي عياض، وقال شيخنا في شرح الترمذی: الظاهر لاكتفاء بأحد الثلاثة لأنه يعرف انقضاء النهار بأحدهما ويؤيد الاقتصار في رواية ابن أبي أوفى على اقبال الليل۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۱۸۱) باب متى يحل فطر الصائم ۱۲ مرتب ۲۵ (ج ۱ ص ۲۶۲) باب متى يحل فطر الصائم ۱۲ م ۴

امکان یہ بھی ہے کہ ”أَفْطَرَ الصَّائِمَ“ کا مطلب یہ ہو ”صَارَ الصَّائِمَ مَفْطَرًا فِي الْحُكْمِ“ یعنی غروب شمس کے بعد روزہ دار حکماً مفطر ہو جاتا ہے اگرچہ بالفعل افطار نہ کرے۔ وجہ یہی ہے کہ رات صوم شرعی کے لئے ظن بننے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتی، لیکن حافظ ابن خزمیہ نے اس دوسرے امکان کو رد کیا ہے اور پہلے کو ترجیح دی ہے یعنی ”أَفْطَرَ الصَّائِمَ“ کا مطلب ہے ”دَخَلَ فِي وَقْتِ الْفِطْرِ“۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ ”أَفْطَرَ الصَّائِمَ“ اگرچہ لفظاً خبر ہے لیکن معنی کے اعتبار سے امر ہے یعنی ”فَلْيَفْطِرِ الصَّائِمَ“۔ اور ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ اگر ”أَفْطَرَ الصَّائِمَ“ سے مراد ”صَارَ مَفْطَرًا“ ہو تو تمام روزہ داروں کا انظار آن واحد میں پایا جائے گا اور تعجیل افطار کی جو ترغیب احادیث میں دی گئی ہے اس کے کوئی معنی نہ رہیں گے۔ اگرچہ اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ افطار کی تعجیل کی اس لئے ترغیب دی گئی ہے کہ افطار حسی افطار شرعی کے موافق ہو جائے۔ لیکن اس جواب کے باوجود حافظ ابن حجر نے حافظ ابن خزمیہ کے اختیار کردہ مسلک کو ترجیح دی ہے۔ واللہ اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَعْجِيلِ الْإِفْطَارِ

لَا يَزَالُ النَّاسُ بِخَيْرٍ مَا عَجَلُوا الْفِطْرَ

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: أَحَبُّ عِبَادِي إِلَيَّ أَعَجَلَهُمْ فِطْرًا، سَحَرَى فِي تَأْخِيرِهِمْ وَأَفْطَرُوا فِي تَعْجِيلِهِمْ كَاسْتِحْبَابِ بَرَامَتِ كَاتِفَاقِ هِـ

۱۔ دیکھئے ”الترغیب والترہیب“ (ج ۲ ص ۱۳۹ و ص ۱۴۰، رقم عاتقا، الترغیب فی تعجیل الفطر و تاخیر السحور) ۱۲ م
۲۔ یہ تمام تر شرح فتح الباری (ج ۲ ص ۱۷۱، باب متى یحل فطر الصائم) سے ماخوذ ہے۔ وراجعہ لمزید التفصیل ۱۲ مرتب
۳۔ والملة التي بين الفرائض من السحور والدخول في الصلاة وهي قرارة الخمسين آية أو نحوها كذا في فتح الباری (ج ۲ ص ۲۴ و ص ۲۵) کتاب مواقیت الصلاة، باب وقت الفجر۔

چنانچہ امام ترمذی نے اگلا باب تاخیر فی السحور ہی کے استحباب کو بیان کرنے کے لئے قائم کیا ہے۔
جس میں انہوں نے روایت نقل کی ہے ”عن أنس بن مالك قال: سمعنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قمنا إلى الصلاة قال: قلت كم كان قدر ذلك؟ قال: قدر خمسين آية (ج ۱ ص ۱۱۸) باب ما جاء في تأخير السحور۔
فائدہ: اس حدیث سے رمضان میں نماز فجر میں تغلیس کا استحباب بھی معلوم ہوتا ہے (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ) ۲

عمر بن مہمون اور دئی فرماتے ہیں : قَالَ : كَانَ أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِسْرَاعَ
النَّاسِ افْطَارًا وَأَبْطَأَهُ سَحُورًا — نیز ابو عمر فرماتے ہیں ” احادیث تعجیل الافطار
وتاخیر السحور صحاح متواترۃ“

پھر تعجیل افطار کی علت یہود و نصاریٰ کی مخالفت کرنا ہے چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی
ہے ”عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : لَا يَزَالُ الدِّينُ ظَاهِرًا مَا عَجَّلَ
النَّاسُ الْفِطْرَ لِأَنَّ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى يُوْخِرُونَ“
گویا تعجیل افطار سے سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کی ترغیب دینا اور نصاریٰ
و یہود کے طریقوں سے نفرت دلانا مقصود ہے — واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي بَيَانِ الْفَجْرِ

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا يَهْدُ لَكُمْ
السَّاطِعُ الْمُصْعَدُ ، وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَعْزُضَ لَكُمْ الْأَحْمَرُ ۚ يَعْنِي بِلَسَانِي كِي

کما علیہ تعامل اہل العلم من مشایختنا بدو بند برد اللہ مضاجعہم ۱۲ مرتب
۱۳ واتفقوا علی أن محل ذلك إذا تحقق غروب شمس بالرؤية أو بإخبار عدلين أو عدل واحد في الأبرج .
ولكن عندنا معاشرا لحنفية لا يحل الإفطار إلا بإخبار عدلين بالغروب ، كذا في المعارف (ج ۶ ص ۳۸) بتغير ۱۲ م

حاشیہ صفحہ ۵۳۱

۱۰ مصنف عبد الرزاق (ج ۴ ص ۲۲۶ رقم ۵۹۱)، باب تعجیل الافطار ۱۲ م

۱۱ کذا فی العمدة (ج ۱۱ ص ۶۶) باب تعجیل الافطار ۱۲ م

۱۲ والحنکة فی ذلك ان لا یزاد فی النهار من الليل ولأنه أرفق بالسائم وأقوی له علی العبادة . کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۳۸) ۱۲ م

۱۳ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۱) باب ما یستحب من تعجیل الفطر ۱۲ م

۱۴ مادہ یہیدہ ہیدا و ہادا : گھبراہٹ میں ڈالنا ، ہلانا ، زائل کرنا ، باز رکھنا ، جھڑکنا ، ڈانٹنا — بعض حضرات

کا قول ہے کہ ”یہید“ کا استعمال حرف نفی کے ساتھ خاص ہے ۱۲ مرتب

۱۵ سَطَعَ یَسْطِعُ سَطْعًا وَسَطُوعًا وَسَطِيعًا : النور : روشنی کا بلند ہونا ، پھیلنا ۱۲ م

۱۶ أَصْعَدَ یُصْعِدُ أَصْعَادًا فی الارض : اونچی زمین کی طرف جانا ، اُصْعَدُ : چڑھانا ۱۲ م

طرف چڑھتی ہوئی روشنی تمہیں گھبراہٹ میں مبتلا نہ کرے اور کھانے پینے سے باز نہ رکھے بلکہ شفیقِ احمر کے ظاہر ہونے تک کھاتے پیتے رہو۔

صائم کے لئے کس وقت تک سحری کھاتے رہنے کی گنجائش ہو؟ اس بارے میں دو قول ہیں۔ پہلا قول یہ ہے کہ صبحِ احمر کے ظاہر ہونے تک اکل و شرب جائز ہے۔ حدیثِ بابِ اسی قول کی تائید کرتی ہے۔ لیکن یہ قول جمہور کے نزدیک متروک ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ صبحِ صادق ابیض تک اکل و شرب کا جواز ہے، جمہور کے نزدیک یہی قول مختار ہے۔

پھر ان میں اختلاف ہے کہ صبحِ صادق ابیض سے کیا مراد ہے؟ نفس الامر میں صبحِ صادق کا پایا جانا یا اس کا روزہ دار کی نظر میں واضح ہو جانا۔

دونوں میں سے پہلا قول احوط اور دوسرا اوسح ہے۔ صحابہ کی ایک جماعت اور تابعین میں سے امامِ اعمش اور تبع تابعین میں سے ابو بکر بن عیاش اسی کے قائل ہیں کہ صبحِ صادق کے اچھی طرح واضح ہو جانے تک سحری کھائی جاسکتی ہے۔ چنانچہ حضرت

۱۔ بل جعلہ الطحاوی والوبکر الرازی وابن قدامہ والنووی مخالفًا للجماع وإن اعترضہ الحافظ وجعل ابن رشد قولاً شاذاً۔ کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۴۲) ۲ مرتب

۳۔ کما قال شمس الائمة المحلوانی، معارف السنن (ج ۶ ص ۴۱) ۴ مرتب

۵۔ وردی من طریق وکیع عن الأعمش أنه قال: لولا الشهوة لصليت الغداة ثم تسحرت۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۱۱۷) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یمنعنکم من سحورکم اذان بلال، وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۹۷) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یمنعنکم الا ۱۲ مرتب

۶۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۱۱۷) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: لا یمنعنکم الا۔۔۔ بلکہ علامہ عینیؒ تو یہاں تک لکھتے ہیں: وذہب معمر وسليمان الأعمش والوبكر والحكم بن عتيبة إلى جواز التسحر ما لم تطلع الشمس واحتجوا في ذلك بحديث

حذيفة، رواه الطحاوي من رواية زر بن حبیش (في شرح معاني الآثار ج ۳ ص ۲۷۳، كتاب الصيام، باب الوقت الذي يحرم فيه الطعام على الصائم) قال: تسحرت ثم انطلقت إلى المسجد فمررت بمبزل حذيفة فدخلت عليه فأمرني بلقمة فقبلت وبقدر فتحت ثم قال: كل، فقلت إني أريد الصوم فقال وأنا أريد الصوم قال: فأكلنا وشربنا ثم أتينا المسجد فأقيمت الصلاة قال: بهذا فعل بي رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم أو صنعت مع رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم

حذیفہؓ سے مروی ہو کہ قَالَ تَسْحَرُ نَامِعٌ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هُوَ وَاللّٰهُ النَّهَارُ
غَيْرَ اَنْ الشَّمْسُ لَمْ تَطْلُعْ ۚ اور ابو قتادہؓ روایت کرتے ہیں " قَالَ الْوَيْكَرُ الصَّدِيقُ
رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ وَهُوَ يَتَحَرَّى بِاغْلَامٍ ! اَخْفَ الْبَابَ لَا يَفْجَأُنَا الصُّبْحُ ۚ نیز
ابن المنذرؒ سند صحیح کے ساتھ حضرت علیؓ نے نقل کرتے ہیں " اَنَّهُ صَلَّى الصُّبْحُ ثُمَّ قَالَ : اَلَا اَنْ
حِيْنَ تَبَيَّنَ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ ۚ — پھر خود ابن المنذرؒ فرماتے ہیں :
”وَدَهَبَ بَعْضُهُمْ اِلَى اَنْ الْمَلَأَ وَتَبَيَّنَ بَيَاضُ النَّهَارِ مِنْ سَوَادِ اللَّيْلِ اَنْ يَنْتَشِرَ
الْبَيَاضُ فِي الطَّرِيقِ وَالسَّكَّةِ وَالْبُيُوتِ ۚ“
اس بارے میں امام اسحاقؒ فرماتے ہیں ”وَبِالْقَوْلِ الْاَوَّلِ (أَمَى بِأَنَّ الْعِبْرَةَ

نُفِثَ بَعْدَ السَّجْدِ ۚ قَالَ بَعْدَ السَّجْدِ غَيْرَ اَنْ الشَّمْسُ لَمْ تَطْلُعْ ۚ — عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۲۹۷) باب
ما جاز فی قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لَا یَمْنَعُكُمُ الْهَمُّ ۱۲ مرتب
حاشیہ صفحہ ۵۴۴

۱۔ رواہ سعید بن منصور — أنظر فتح الباری (ج ۲ ص ۱۱۷) ۱۲ م
۲۔ المغنی (ج ۲ ص ۱۶۹ و ۱۷۰) کتاب السیام — مسأله : رالاختیار تاخیر السجود و تمجیل الانظار ۔
نیز حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں : وروی سعید بن منصور وابن ابی شیبہ وابن المنذر عن طرق عن ابی بکر
أنه أمر بخلق الباب حتى لا يرى الفجر — فتح الباری (ج ۲ ص ۱۱۷) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لَا یَمْنَعُكُمُ الْهَمُّ و عمدۃ القاری
(ج ۱۰ ص ۲۹۷) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لَا یَمْنَعُكُمُ الْهَمُّ
نیز سالم بن عبید اللہ شحبی نقل کرتے ہیں " قَالَ : كُنْتُ مَعَ أَبِي بَكْرٍ فَقَالَ : قُمْ فَاسْتَرْنِي مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَكُلْ ۔
مسند ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۰) من كان لينحب تاخير السجود ۔
نیز ابن المنذرؒ سالم بن عبید اللہ شحبی ہی سے سند صحیح کے روایت کرتے ہیں " أَنَّ أَبَا بَكْرٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ قَالَ
لِ : اَخْرِجْ ، فَاَنْظُرْ بِلَطْعِ الْفَجْرِ ۚ قَالَ : فَانْظُرْتُ ثُمَّ أَتَيْتُهُ فَقُلْتُ : قَدْ أَبْيَضَ وَسَطُكُمْ ثُمَّ نَالَ : اَخْرِجْ فَاَنْظُرْ بِلَطْعِ
فَنَظَرْتُ ، فَقُلْتُ : قَدْ اَخْرَسَ ، فَقَالَ : اَلَا اَنْ الْمَغْنَى ثَرَاوِي ۚ فتح الباری (ج ۲ ص ۱۱۷) و عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۲۹۷) ۱۲ مرتب
۳۔ کنزانی الفتح (ج ۲ ص ۱۱۷) والعمدة (ج ۱۰ ص ۲۹۷) ۱۲ م

۴۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۱۱۷) ۱۲ م

۵۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۱۱۷) ۱۲ م

لأول طلوع الفجر الثاني، أقول لكن لا أظعن على من تأوّل الرخصة بالقول الثاني (أى أن العبرة لا تفاسح الفجر وانتشاره) ولا أرى عليه قضاء ولا كفارة؟
بہر حال جمہور امت کا قول یہی ہے کہ نفس الامر میں صبح صادق کے ظہور سے صائم کے لئے اکل و شرب ناجائز ہو جاتا ہے۔ یہ قول احوط اور راجح بھی ہے اور اسی پر جمہور امت کا تعامل بھی ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ“ اس آیت کی تفسیر کے تحت فقیر عصر حضرت مفتی اعظم نور اللہ مرقدہ تحریر فرماتے ہیں :

”اس آیت میں رات کی تاریکی کو سیاہ خط اور صبح کی روشنی کو سفید خط کی مثال سے بتلا کر روزہ شروع ہونے اور کھانا پینا حرام ہو جانے کا صحیح وقت متعین فرما دیا، اور اس میں افراط و تفریط کے احتمالات کو ختم کرنے کے لئے ”حَتَّى يَتَبَيَّنَ“ کا لفظ بڑھا دیا، جس میں یہ بتلایا گیا ہے کہ نہ تو وہی مزاج لوگوں کی طرح صبح صادق سے کچھ پہلے ہی کھانے پینے وغیرہ کو حرام سمجھو، اور نہ اسی بے فکری اختیار کرو کہ صبح کی روشنی کا یقین ہو جانے کے باوجود کھاتے پیتے رہو، بلکہ کھانے پینے اور روزہ کے درمیان حد فاصل صبح صادق کا تیقن ہے، اس تیقن سے پہلے کھانے پینے کو حرام سمجھنا درست نہیں، اور تیقن کے بعد کھانے پینے میں مشغول رہنا بھی حرام اور روزے کے لئے مفسد ہے، اگرچہ ایک ہی منٹ کے لئے ہو، سحری کھانے میں وسعت اور گنجائش صرف اسی وقت تک ہے جب تک صبح صادق کا یقین نہ ہو۔“

پھر آگے چل کر فرماتے ہیں :

”قرآن کریم نے خود (اکل و شرب کی) جو حد بندی فرمادی ہے وہ طلوع صبح کا تیقن ہے، اس کے بعد ایک منٹ کے لئے بھی کھانے پینے کی اجازت دینا نص قرآنی کی خلاف ورزی ہے۔ صحابہ کرامؓ اور اسلاف امت سے جو سحری کھانے میں مسابہت کی روایات منقول ہیں ان سب کا محل نص قرآن کے مطابق یہی ہو سکتا ہے کہ تیقن صبح صادق سے پہلے پہلے زیادہ احتیاطی تنگی اختیار

۱۔ سورہ بقرہ آیت ۱۸۷ پ ۱۲-۱۳

۲۔ کہ بعض صحابہ کرام کو سحری کھاتے ہوئے صبح ہو گئی اور وہ اطمینان سے کھاتے رہے جیسے کہ ہم پیچھے اس قسم کی روایات ذکر کر چکے ہیں ۱۲

نہ کی جائے ، امام ابن کثیرؒ نے بھی ان روایات کو اسی بات پر محمول فرمایا ہے ، ورنہ نسخِ قرآنی کی صریح مخالفت کو کون مسلمان برداشت کر سکتا ہے ؟ اور صحابہ کرام سے تو اس کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا ، خصوصاً جبکہ قرآن کریم نے اسی آیت کے آخر میں ”تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ“ کے ساتھ ”فَلَا تَقْرَبُوهَا“ فرما کر خاص احتیاط کی تاکید بھی فرمادی ہے :

نیز فرماتے ہیں :

یہ سب کلام ان لوگوں کے بارے میں ہے جو ایسے مقام پر ہوں جہاں سے صبح صادق کو چشمِ خود دیکھ کر یقین حاصل کر سکتے ہوں اور مطلع بھی صاف ہو اور وہ صبح صادق کی ابتدائی روشنی کی پہچان بھی رکھتے ہوں تو ان کو لازم ہے کہ براہِ راست افق کو دیکھ کر عمل کریں اور جہاں یہ صورت نہ ہو مثلاً گھلا ہوا افق سامنے نہیں یا مطلع صاف نہیں یا اس کو صبح صادق کی پہچان نہیں اس لئے وہ دوسرے آثار و علامات یا ریاضی حسابات کے ذریعہ وقت کا تعین کرتے ہوں ، ظاہر ہے کہ ان کے لئے کچھ وقت ایسا آئے گا کہ صبح صادق کا ہو جانا مشکوک ہو یقینی نہ ہو ، ایسے لوگوں کو مشکوک حالت میں کیا کرنا چاہئے اس کے متعلق امام جصاصؒ نے احکام القرآن میں فرمایا کہ اس حال میں اصل تو یہی ہے کہ کھانے پینے پر اقدام نہ کرے لیکن مشکوک حالت میں صبح صادق کا یقین ہونے سے پہلے کچھ کھاپی لیا تو گنہگار نہیں ہوگا لیکن اگر بعد میں تحقیق سے یہ ثابت ہو گیا کہ اس وقت صبح ہو چکی تھی تو قضا اس کے ذمہ لازم ہے واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ معارف القرآن (ج ۱ ص ۴۵۴ و ۴۵۵)

اس باب کی شرح میں معارف القرآن کے علاوہ بطور خاص درج ذیل کتب سے مدد لی گئی :

① ”المغنی“ لابن قدامة (ج ۳ ص ۱۶۹ و ص ۱۷۰) مسأله : والاختیار تاخیر السجود تعجیل الفطر۔

② فتح الباری (ج ۴ ص ۱۱۷) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یمنعکم من سحورکم اذان بلال۔

③ عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۲۹۷) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یمنعکم الخ۔

④ معارف السنن (ج ۶ ص ۴۱ تا ص ۴۳) ۱۲ مرتب

۲۔ واضح ہے کہ ہمارے ہاں (کراچی) کی عام مساجد میں عرصہ سے حاجی وحیہ الدین صاحب مہاجر مدنی کا شائع کردہ اوقاتِ صلوات و سحر و افطار کا نقشہ رائج ہے ۔ اس نقشہ میں صبح صادق کا جو وقت لکھا گیا ہے ، چند سال قبل بعض اہل علم نے نئی تحقیق کر کے اس سے اختلاف کیا اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ رائج الوقت

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّشْدِيدِ فِي الْغَيْبَةِ لِلصَّائِمِ

عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة بأن يدع طعامه وشرابه " علماء کا اس بارے

نقشوں میں صبح صادق کا جو وقت بتلایا گیا ہے وہ درست نہیں اور درحقیقت وہ وقت صبح کاذب کا ہی اور صبح صادق اس وقت سے کم از کم چودہ منٹ اور زیادہ سے زیادہ انیس منٹ بعد ہوتا ہے۔ لیکن فقیہ عسکری حضرت مفتی اعظم پاکستان مولانا مفتی محمد شفیع اور علامہ محمد یوسف بنوری نور اللہ مرقدہما کی اپنی تحقیق اور آخر حتمی رائے بھی تھی کہ حاجی وحیہ الدین صاحب کا شائع کردہ پرانے نقشہ ہی درست ہے دوسرے تمام کبار علماء کی رائے بھی انہی دو حضرات کی رائے کے مطابق تھی۔

جانبین کے مسلک کی تفصیل اور دلائل کے لئے دیکھئے:

① احسن الفتاویٰ (ج ۲ ص ۱۵۷ تا ص ۱۶۲) " صبح صادق اور تقریباً پوری دنیا کے اوقات

نماز کا نقشہ " مؤلف مولانا مفتی رشید احمد لدھیانوی بانی دارالافتار والارشاد۔

② " صبح صادق و صبح کاذب " مؤلف جناب عبداللطیف بن عبدالعزیز سرسادی، صدر جبرانیہ گورنمنٹ کالج کراچی

یہ تمام تفصیل عرض کرنے کا مقصد یہ واضح کرنا ہے کہ اہل علم حضرات کے درمیان مذکورہ بالا اختلاف ابتداء صبح صادق کی تعیین میں ہے ورنہ اس بات پر یہ تمام حضرات متفق ہیں کہ صبح صادق ہوتے ہی صائم کے حق میں اکل و شرب کی ممانعت ہو جائے گی اور وضو و فجر تک سحری کھانے کی اجازت ہوگی۔ واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف

===== حاشیہ صفحہ ۵۴۷ =====

۱۔ اس حدیث پر امام ترمذی نے جو ترجمہ الباب قائم کیا ہے اس کے بارے میں علامہ عینی لکھتے ہیں:

" وقال شيخنا (امی العراقی) : فيه اشكال من حيث ان الحديث فيه قول الزور والعمل به ، والغيبه ليست قول الزور ولا العمل به ، اذ هذا الغيبه على ما هو المشهور : ذكر ك اخاك بما فيه مما كرهه ، وقول الزور هو الكذب البتة " پھر واضح ہے کہ اس حدیث پر دوسرے اصحاب سنن بھی اسی قسم کے ترجمہ الباب قائم کئے ہیں۔

اس اشکال کا جواب نقل کیا گیا ہے:

" وكانهم — واللہ اعلم — فهو من الحديث حفظ المنطق عن المحرمات ، ومن جملتها الغيبه ، ولهذا يوجب عليه ابن حبان في صحيحه : " ذكر الخبر الدال على ان الصيام انما يتم باجتناب المحظورات ، لا بمجانبة الطعام والشراب الجمع فقط " وفي بعض الفاظ الحديث : ومن لم يدع قول الزور والعمل به " شرح باب الزمرب ۱۲

میں اختلاف ہے کہ غیبت، چغل خوری اور جھوٹ جیسے گناہ کبیرہ سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے یا نہیں؟
 جمہورائمہ عدم فساد کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ باتیں اگرچہ کمالِ صوم کے منافی ہیں لیکن مفسد
 نہیں، البتہ سفیان ثوری کے بارے میں منقول ہے کہ وہ غیبت سے فسادِ صوم کے قائل ہیں۔
 غالباً حضرت سفیان ثوریؒ کا استدلال حدیث باب سے ہے اور قیاس سے بھی ظاہر ان کے
 مسلک کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ اکل و شرب اپنی ذات کے اعتبار سے مباح ہیں اور روزے
 میں عارضی طور پر ممنوع ہو جاتے ہیں جبکہ غیبت اپنی ذات ہی کے اعتبار سے حرام ہے اور روزے
 میں اس کی شناعیت مزید بڑھ جاتی ہے جیسا کہ حدیث باب میں فرمایا گیا کہ جو شخص بد گفتاری اور بد کرداری
 نہ چھوڑے تو اللہ تعالیٰ کو اس کی کچھ پروا نہیں کہ وہ شخص اپنا کھانا پینا چھوڑ دے۔ اس کا تقاضا
 یہی ہے کہ جب اکل و شرب (جو مباح فی نفسہ ہیں) سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے تو غیبت (جو فی
 بھی حرام ہے) سے بھی روزہ ٹوٹ جانا چاہئے۔
 لیکن بہر حال جمہور اسی کے قائل ہیں کہ غیبت وغیرہ سے روزہ نہیں ٹوٹتا اگرچہ اس میں

لے ذکرہ الغزالی فی "الاحیاء" وقال: رواہ بشر بن الحارث عنہ، قال: وروی لیث عن مجاہد "خصلتان تفسدان
 الصوم الغیبة والکذب" ہذا ذکرہ الغزالی بهذا اللفظ، والمعروف عن مجاہد "خصلتان من حفظہما سلم الصوم الغیبة
 والکذب" ہذا رواہ ابن ابی شیبہ عن محمد بن فضیل عن لیث عن مجاہد، وروی ابن ابی الدنیا عن احمد بن ابراہیم عن
 یعلی بن عبید عن الأعمش عن ابراہیم قال كانوا يقولون ان الکذب یفطر الصائم، وروی ایضاً عن یحیی بن یوسف عن یحیی بن
 سلیم عن ہشام عن ابن سیرین عن عبیدۃ السلمانی قالوا اتقوا المفطرين الکذب والغیبة "کذا فی العینی" (ج ۱ ص ۲۷۷)
 باب من لم یدع قول الزور الخ ۱۲ مرتب

لے من اغتاب فظن فطره به فاکل عمداً فعليه القضار، وهل تجب عليه الكفارة؟ فقال صاحب الهدایة "رج ص ۲۲۷" کتاب
 الصوم، قبیل "فصل فیما یوجبہ" علیه الکفارة ایضاً، وكذا قال فین أحتم وظن أن ذلک یفطره ثم أكل متعمداً علیه القضا والكفارة
 إلا إذا افتاه فقیه بالفساد لأن الفتوى دلیل شرعی فی حقہ اھ، وقیل بعدم الکفارة فیہا، وقیل بعدم الکفارة فی الصوۃ
 الاولى وبالکفارة فی الثانية ثم جعل الغیبة والمجامة واحداً فی الحكم بلزوم القضاء والكفارة عند صاحب الهدایة وصاحب
 البدائع "وصاحب" الفتح "وغیرہم۔ انظر رد المحتار" و"المجمر" و"الفتح" للتفصیل۔

قال شیخ (الانور) ومکن ان یقال فی وجه الفرق بینہما بأن الغیبة کثیر وقوعها وبشكل الاحتراز عنہا، واما المجامة
 فنادر الوقوع، فانفرقا۔ والحديثان صحیحان فی المجامة والغیبة، وذہب الی الفساد بالمجامة الأوزاعی وأحمد۔

کمال بھی پیدا نہیں ہوتا۔ حدیث باب کا بھی ان کے نزدیک یہی مطلب ہے۔
پھر جہاں تک مذکورہ بالا قیاس اور شبہ کا تعلق ہے اس کا جواب دیتے ہوئے حکیم الامتہ
مجدد الملتہ حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں کہ :

”روزہ جن خصوصیات کے لئے مشروع کیا گیا ہے ان کے اعتبار سے اس کی ایک خاص ماہیت
شخصیہ ہے یعنی ”امساك عن المفطرات بالنية“ (نیت کر کے افطار کرنے والی چیزوں
سے رُکنا) سواکل و شرب وغیرہ گو اھْوَن ہوں مگر اس ماہیت کے منافی ہیں اور دوسری معاصی
گو اَعْلَظ ہوں مگر اس ماہیت کے منافی نہیں، گو اس ماہیت کی اغراض کے منافی ہوں، سو
غایت مافی الباب ان معاصی سے وہ اغراض فوت ہو جاویں گے سو اس کو ہم بھی مانتے ہیں، چنانچہ
اد پر کہا گیا ہے کہ بھلا اس روزہ کا کوئی معتد بہ حاصل ہے اور اصل حقیقت صوم کے متعلق ہو جانے
سے یہ اثر ہو گا کہ قیامت میں باز پرس نہ ہوگی کہ روزہ کیوں نہیں رکھا؟ بلکہ پوچھا جائے گا کہ
روزہ کو خراب کیوں کیا؟ سو بڑا فرق ہے اس میں کہ حاکم کے حکم کے بعد سالانہ کاغذ ہی نہ بنایا او
اس میں کہ بنایا مگر کہیں کہیں غلطیاں رہ گئیں، اور یہ جو کہا گیا کہ ایسے روزہ سے معتد بہ فائدہ
نہیں، یہ قید اس لئے لگائی کہ بالکل بے سود بھی نہیں اور وہ فائدہ ایک تو ظاہر ہے کہ کسی قدر
تعمیل ارشاد ہے اور دوسرے ہر عمل میں ایک خاص برکت ہے، جب صبح سے شام تک لذات
مخصوصہ سے نفس کو روکا تو اس سے نفس ضرور منفعل اور منضبط (اثر قبول کنندہ و رنگ پذیر نہ) ہو گیا
جس کا اثر یا تو آئندہ ظاہر ہو کہ کسی معصیت سے رُکنے کی توفیق ہو جائے یا اسی روز یہ اثر ہوا ہو کہ
اگر یہ صورت صوم بھی نہ ہوتی تو کوئی خاص معصیت سرزد ہوتی اور روزہ کی برکت سے سرزد
نہ ہوتی ہو تو اس وجہ سے بالکل بے سود اور لا حاصل نہیں کہہ سکتے : وَاللّٰہُ اَعْلَمُ
(از مرتب عفا اللہ عنہ)



۱۔ اصلاح انقلاب امت (ج ۱ ص ۱۳۴) روزے کے متعلق کوتاہیاں، ایک اشکال اور اس کا جواب ۱۲۱

۲۔ (ج ۱ ص ۱۳۲) روزہ محض نام کا ۱۲۱

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ السَّحُورِ

تَسْحِرُوا فَإِنَّ فِي السَّحُورِ بَرَكَاتًا

وروی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أنه قال : فصل ما بین صیامنا وصیام اہل الکتاب أكلة السحر : علماء کاسحری کے استحباب اور اس کے عدم وجوب پر اتفاق ہے ۔ پھر سحری کے استحباب کی جہاں اور حکمتیں ہیں وہاں ایک بڑی حکمت اہل کتاب کی مخالفت ہے ، اس لئے کہ اہل کتاب کے حق میں حکم یہ تھا کہ لیالی صوم میں سونے کے بعد اکل و شرب کی اجازت نہ تھی ، ابتداء اسلام میں خود مسلمانوں کیلئے یہی حکم تھا چنانچہ ابوداؤد کی

۱۔ السحور بالفتح : ما يتسحر به من الطعام والشراب ، وبالضم : سحر كما قاله العراقي والبرزنجی وغيرهما . کذا فی "المعارف" (ج ۱ ص ۲۶۶) و (ص ۱۲۷) ۱۲۸ م

۲۔ قال الحافظ : البرزنجی في السحور متصل بآيات متعددة وهي : (۱) اتبائع السنة (۲) ومخالفة اهل الكتاب (۳) والتواضع للعبادة (۴) والزيادة في المشاغل (۵) ومداغمة سور التي الذي يشير الجوع (۶) والتسبب بالمدقة على من يأتى إزذاب أو يجتث معه على الأكل (۷) والتسبب للذكر (۸) والدعاء وقت مظنة الابادة (۹) وتدارك نية الصوم لمن اغتصبها قبل ان ينسأ . قال ابن دقيق العيد : هذه البركة يجوز أن تعود إلى الأمور الدنيوية فان إقامة السنة يوجب الأجر وزيادته ويكمل أن تعود إلى الأمور الدنيوية كقوة البدن على الصوم وتمييزه عن غير الزمان بالتمام . کذا فی فتح الباری (ج ۳ ص ۱۲۰) باب برکة السحور من غیر این باب ۱۲ مرتب ما جاء في السنة

۳۔ قال النوری : أكلة السحر هي السحور وهي لفظة الهزلة ، هكذا ضبطنا ، ولهذا نسب إلى الجور ، وهو في شهره في روایات بلادنا ، وهي عبارة عن المرقع الواحدة من الأكل كما في الدعوة والمثوبة و (۱) أكثر المأكولات فيها واما أكلة بالضم فهي المنة وادعى القاضي عياض أن الرواية فيه بالضم واسلم الرواية ابن بلال ثم فيها بالضم قال السوایب الفتح ، لأننا تصور هنا کذا فی شرح النورانی (ج ۳ ص ۳۵۰) باب فضل السحور وتأکید استحبابه واستحباب تأخيره وتعجيل النظر ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۱۷۱) باب كيف الاذان ۱۲ م

عنه شرح باب ان مرتب ۱۲

روایت میں مروی ہے ”وكان الرجل إذا أفطر فنام قبل أن يأكل لم يأكل حتى يصبح“ لیکن امت محمدیہ کے لئے آسانی اور اہل کتاب کی مخالفت کی غرض سے یہ حکم ختم کر دیا گیا، چنانچہ آیت نازل ہوئی ”أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ“ پھر اسی آیت میں آگے چل کر ارشاد ہے ”وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى تَقْبَلَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ“

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَلَجَاءِ فِي كَاهِيَةِ الصَّوْمِ فِي السَّفَرِ

۱۔ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خراجاً إلى مكة عام الفتح فنام حتى بلغ كراه الغميم“ رنام الناس معه فقبل له : ان الناس شق عليهم الصيام، و ان الناس ينظرون فيما فعلت فناما بعد العصر فشربوا والناس ينظرون إليه فأفطر بعضهم وصام بعضهم فبلغه ان ناساً صاموا فقال ”أولئك العصاة“ اس بات پر تو اتفاق ہے کہ سفر کی حالت میں روزہ نہ رکھنا جائز ہے، لیکن اس میں اختلاف ہے کہ افضل کیا ہے ؟ امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک روزہ رکھنا افضل ہے لیکن شدید مشقت کا اندیشہ ہو تو افطار افضل ہے، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ

۲۔ سورہ بقرہ آیت ۱۸۵ پ۔ نیز دیکھیے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۷۴ و ۷۵) فی حدیث ابن ابی لیلی۔ باب کیف لا اذان ۱۲۔
۳۔ الکراخ : من البقر والغنم بگائے بکری کے پائے، الکراخ : من الانسان : پنڈلی۔ النمیم : گرم کیا ہوا گارھا درد دہ۔
کراخ الغنم : ایک مقام کا نام ہے جو ”بیرغسفان“ کے قریب مکہ سے دو منزل (تقریباً تیس میل) کے فاصلہ پر ہے۔ اصل میں ”کراخ“ ایک لمبے پھریلے میدان کا نام ہے (گویا کراخ کہہ کر اس کو پنڈلی سے تشبیہ دی گئی ہے) ”الغنم“ حجاز کی ایک وادی کا نام ہے، دیکھیے ”مجمع بحار الانوار“ (ج ۲ ص ۳۹۲) اور لغات الحدیث ”کتاب“ (ص ۴۳)۔ بزیاۃ ۱۲۔

۴۔ قال، الاسيباني في شرح مختصر الطحاوي : الافضل أن ليسوم في السفر إذا لم يضعف الصوم، فإن أضعفه و لحقه مشقة بالصوم فالفطر افضل فإن أفطر من غير مشقة لا يأثم، وبما قلناه قال مالك والشافعي، قال النووي:

هو المذهب — عمدة القاري (ج ۱ ص ۴۳) باب الصوم في السفر والإفطار ۱۲ مرتب

کے نزدیک سفر میں مطلقاً افطار افضل ہے عملاً بالرحمة، امام اوزاعیؒ کا بھی یہی مسلک ہے (امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے)، اور بعض اہل ظاہر کا مسلک یہ ہے کہ سفر میں روزہ رکھنا علی الاطلاق ناجائز ہے۔ ان کا استدلال حدیث باب میں ”اولئک العصاة“ کے جملہ سے ہے۔ اور امام احمدؒ کا استدلال صحیح بخاریؒ کی ایک حدیث سے ہے جس میں آپ نے ارشاد فرمایا ”لیس من البر الصوم فی السفر“

جمہور ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ

۱۔ وقال آخرون : هو مخیر مطلقاً وقال آخرون : افضلہما لیکمال قولہ تعالیٰ ”یرید اللہ کم الیسر“ فان کان الغفران یسر علیہ فهو افضل فی حقہ وان کان الصیام أیسر من یسہل علیہ حینئذ یرید اللہ لکم العسر“ فان کان حقہ افضل وهو قول عمر بن عبد العزیز واختہ ابراہیم المنذر، والذي یرجح قول الجمہور ولكن قد یكون الغفر افضل لمن اشتد علیہ الصوم وتفر ربہ وكذلك من ظن بہ الاعراض عن قبول الرحمة، كما تقدم نظیرہ فی المسح علی الخفین — فتح الباری (ج ۴ ص ۱۶۰) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لمن ظلل علیہ واشتد الحر لیس من البر الصیام فی السفر ۱۲ سیفی

۲۔ كما فی الفتح (ج ۴ ص ۱۵۹) وحکی (ہذا) عن عمر بن عبد العزیز والی ہریرۃ والزہریؒ وابراہیم النخعیؒ وغیرہم واحتجوا بقولہ تعالیٰ : فمن کان مریضاً أو علی سفر فعدة من ايام آخر ” قالوا ظاہرہ فعلیہ عدة أو نالواجب عدة وتأولہ الجمہور بان التقدير ” فأقتر فعدة “ ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۱ ص ۲۶۱) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لمن ظلل علیہ واشتد الحر — سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۸) باب من اختار الفطر کی ایک روایت میں ”لیس من البر الصیام“ فی السفر ” کے الفاظ مروی ہیں۔ اور حافظ زیلعیؒ فرماتے ہیں : وروی : ”لیس من امیرامصیام فی السفر“ وہی لغة بعض العرب، رواہ عبد الرزاق فی ”مصنف“ اخبرنا معمر عن الزہری عن صفوان بن عبد اللہ بن صفوان بن أمیة الجمہی عن أم الدرداء عن کعب بن عاصم الأشعری عن النبی علیہ السلام فذکرہ — وعن عبد الرزاق رواہ احمد فی مسندہ ومن طریق احمد رواہ الطبرانی فی معجمہ — کذا فی نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۶۱) باب ما یوجب القضاء والكفارة ۔

علامہ سیوطیؒ نے بھی کعب اشعریؒ کی ”لیس من امیرام“ والی روایت نقل کی ہے اور اس کے بارے میں لکھا ہے ”رواہ احمد والطبرانی فی الکبیر ورجال احمد رجال الصصح — کذا فی مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۶۱) باب الصیام فی السفر“ ترمذیؒ

سے روزہ رکھنا ثابت ہے۔

پھر جمہور کے نزدیک حدیث باب اور "لینس من البر الخ" دونوں اسی صورت پر محمول ہیں جیسے شدید مشقت کا اندیشہ ہو چنانچہ حدیث باب میں تو یہ تصریح موجود ہے ہی "ان الناس شق علیہم الصیام"۔ اور یہاں تک صحیح بخاری کی روایت کا تعلق ہے سو وہ ایک ایسے شخص کے بارے میں ہو جو سفر میں روزہ رکھ کر دم آگیا تھا اور ناقابل برداشت مشقت کو صورت میں، سفر میں افطار کی افضلیت کے ہم بھی قائل ہیں۔

۱۔ چنانچہ لکھ باب (باب ما جاز فی الرخصة فی الصوم فی السفر) میں اس مضمون کی کئی روایات مروی ہیں۔ مثلاً حضرت عائشہ رضی مری ہے "أن حمزة بن عمر الأسدي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الصوم في السفر وكان يسري الصوم (أي حمزة بن عمر والأسدي) — لما ترح به في رواه مسلم ج ۱ ص ۳۵۷، باب جواز الصوم وانقطاع في شهر رمضان للمسافر) فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن شئت فهم وإن شئت فأفطر"۔ اور حضرت ابوسعید سے مروی ہے "كنا نسا فرح رسول الله صلى الله عليه وسلم في شهر رمضان فما يعاب على الصائم صومه ولا على المفطر فطره" ترمذی (ج ۱ ص ۱۱۸ و ۱۱۹)۔

نیز حضرت ابن مسعود سے مروی ہے "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصوم في السفر ويفطر الخ" (قال البيهقي) رواه احمد والبيهقي والبخاري وخو، ورجال احمد رجال الصحيح مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۵۸ و ۱۵۹)۔ نیز حضرت ابوالدرداء فرماتے ہیں: "لقد رأيتنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض أسفاره في يوم شديد الحر حتى أن الرجل يضع يده على رأسه من شدة الحر وما منا صائم إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم وعبد الله بن رواحة"۔ طحاوی (ج ۱ ص ۲۸۰ و ۲۸۱) باب الصیام فی السفر۔

۲۔ آخریہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۶۱) بتعیم فی اللفظ، باب (بلا ترجمہ) بعد باب إذا صام أياماً من رمضان ثم سافر ۱۲ مرتب عفی عنه

۳۔ جیسا کہ روایت کے شروع کے الفاظ اس پر دلالت کر رہے ہیں یعنی "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر فرأى رجلاً ورجلاً قد ظلل عليه فقال: ما هذا؟ فتالوا: صائم فقال: لينس من البر الخ" بخاری (ج ۱ ص ۲۶۱) باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لمن ظلل عليه الخ ۱۲۔ ۴۔ جیسا کہ حضرت انس رضی مری ہے "قال: خرجنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فنزلنا في يوم شديد الحر فننا الصائم ومنا المفطر فنزلنا في يوم حار واكثرنا ظلاً صاحب الكساء ومنا (باقی حاشیہ پر صفحہ آئندہ)

پھر دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ سفر میں روزہ رکھ کر درمیان میں افطار کرنا جائز ہے یا نہیں ؟

حنفیہ کے نزدیک سفر کی حالت میں بھی بغیر اضطرار کے افطار جائز نہیں ہے، امام شافعیؒ وغیرہ اس کو علی الاطلاق جائز کہتے ہیں اور حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں آپ کے عصر کے بعد روزہ افطار کرنے کا ذکر ہے۔

اس کا جواب دیتے ہوئے حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ فتاویٰ تاتارخانیہ میں

”من یسّر الشمس بیده فقط السّوام وقام المفطرون فضر لولا الآئینۃ وسقوا الرکاب“ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ذہب المفطرون بالأجر الیوم“ طحاوی (ج ۱ ص ۲۸۱، باب الصیام فی السفر) اس روایت سے شدید مشقت کی صورت میں جہاں افطار کی فضیلت ثابت ہو رہی ہے وہیں اس کی طرف بھی اشارہ ہو رہا ہے کہ عدم مشقت کی صورت میں مفطرين فی السفر کو صائمین پر فضیلت حاصل نہ ہوگی، چنانچہ حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ ”ذہب المفطرون بالأجر الیوم“ سے یہی مفہوم ہو رہا ہے۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفی عنہ

حاشیہ صفحہ ۵۵۱

۱۱۔ قال شیخ البنوری: عدم جواز الافطار للمساقر فی اثناء الیوم بعد ما نوى الصوم وهو مذہب ابی حنیفہ والاکثرین وذكر الحافظ فی ”الفتح“ الجواز مذہب الجہور وقطع بکثر الشافعیۃ، قال: وفی وجہ لیس لہ أن یفطر— ولی فیہ بعض

نظر کذا فی ”المعارف“ (ج ۶ ص ۵۰) ۱۲ م

۱۳۔ اُحدیث باب کو حالت اضطرار پر محمول کرنا بھی بظاہر مشکل معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ متعدد صحابہ کرامؓ نے روزہ رکھنے کے بعد اُسے مکمل کیا اور انہیں کچھ نہیں ہوا ۱۲۔ الا استاذ محترم

۱۴۔ قال شیخ البنوری: وحديث الباب يرد على ما ذهب إليه ابو حنیفہ حتی ثبت الإفطار للصائم فی اثناء الیوم ولم یجب عنه أحمد من الحنفیۃ— قال شیخنا (الانوار الکشمیری قدس سرہ): قد صرح فی الفتاوی التتارخانیۃ بجواز الإفطار للغزاة الصائمین عندنا وكذلك فی غیرہا— أقول (ای یقول شیخ البنوری) لم أجده نقل التتارخانیۃ فیما عندي من المراجع نعم فی الہندیۃ (ای الفتاوی العالمگیریۃ ج ۱ ص ۲۰۸، الباب الخامس فی الاذکار التي تبیح الافطار—م) عن محیط السخسی: الغازی إذا علم أنه یقاتل العدو فی رمضان ونیحات الضعف فله أن یفطر، وفی فتح القدیر قالوا: الغازی إذا کان یعلم یقیناً أنه یقاتل العدو فی شهر رمضان ونیحات الضعف إن لم یفطر یفطر قبل الحرب مسافراً إذا کان مقيماً (ج ۲ ص ۷۹) فی اول فصل العوارض، فكان الافطار لهم جائز عندنا لأنهم كانوا غزاة مجاہدین

تصریح ہے کہ مجاہدین کے لئے حنفیہ کے نزدیک بھی روزہ کھسکا فطار کرنا جائز ہے خواہ اضطرار کی حالت نہ ہو لہذا حدیث باب سے حنفیہ کے خلاف استدلال نہیں کیا جاسکتا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ اس موقع پر جہاد ہی کے لئے تشریف لے جا رہے تھے۔
واللہ اعلم

۱۔ چنانچہ ترمذی ہی میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت مروی ہے ”قال لما بلغ النبی صلی اللہ علیہ وسلم عام الفتح من الظہران فأذننا بلفظ العدة فأمرنا باللفظ فأفطرنا جميعین (قال الترمذی) ہذا حدیث حسن صحیح (ج ۱ ص ۲۳۸) ابواب الجہاد، باب فی الفطر عند القتال۔

نیز طحاوی میں حضرت ابوسعید خدریؓ ہی سے مروی ہے فرماتے ہیں ”خرجنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی رمضان عام الفتح فکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصوم ونصوم حتی بلغ منزلاً من المنازل فقال انکم قد دونتم من عدوکم واللفظ اقوی لکم فأصبحنا منا العائم ومنا المفطر ثم سرنا ففرزنا منزلاً فقال: انکم تصیحون عدوکم واللفظ اقوی لکم فأفطروا فكانت غزیمۃ من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم لقد رأیتنی أصوم مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبل ذلک بعد ذلک“ (ج ۱ ص ۲۷۹) باب الصیام فی السفر۔ یہ روایت حنفیہ کے مسلک پر صریح ہے نیز ترمذی میں حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے ”غزونا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی رمضان غزوتین یوم بدر والفتح فأفطرنا فیہما (ج ۱ ص ۱۱۹) باب ما جاز فی الرخصة للمحارب فی الاقطار۔

واضح رہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ سفر جہاد کی دن تک جاری رہا، علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: ”والذی اتفق علیہ اہل السیر انہ خرج فی عاشر رمضان ودخل مکة تسع عشرة خلعت منه۔ عمدة القاری (ج ۱ ص ۴۶۱)

باب اذا صام ایاماً من رمضان ثم سافر ۴ مرتب

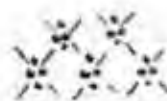
۵۔ باب سے متعلقہ دونوں مسئلوں کی تفصیل کے لئے دیکھئے :

① طحاوی (ج ۱ ص ۲۷۸ تا ۲۸۲) باب الصیام فی السفر۔

② عمدة القاری (ج ۱ ص ۴۲ تا ۵۱) ”باب الصوم فی السفر والافطار“ تا ”باب علی الذین یطیقونہ الم“۔

③ فتح الباری (ج ۲ ص ۱۵۶ تا ۱۶۳)

④ معارف السنن (ج ۶ ص ۴۸ تا ۵۸) ۱۲ مرتب عفی عنہ



بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّخْصَةِ فِي الْإِفْطَارِ لِلْحَمَلِ وَالْمَرْضِعِ

عن انس بن مالك رض " یہ مشہور خزر جی انصاری صحابی نہیں ہیں جو کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے دس سال تک خادم رہے بلکہ یہ ایک دوسرے صحابی انس بن مالک رض قشیری ہیں جن کا تعلق بنو عبد اللہ بن کعب سے ہے ان کی کنیت ابوامیہ ہے اور بعض نے ان کی کنیت ابوامیہ اور بعض نے ابومیہ بیان کی ہے یہ بصرہ میں بھی تشریف لائے تھے، ان سے ابو قتلابہ اور عبد اللہ بن سواد قشیری روایت کرتے ہیں۔ ان کی حدیث باب امام ترمذی کے علاوہ دوسرے اصحاب سنن نے بھی روایت کی ہے۔

أُغَارَتْ عَلَيَّ خَيْلُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأُتِيتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَوَجَدْتَهُ يَتَغَدَّى فَقَالَ: أَدْنُ فُكْلٍ، فَقُلْتُ: إِنِّي صَائِمٌ، فَقَالَ: أَدْنُ أَحَدًا ثَلَاثًا عَنِ الصَّوْمِ أَوِ الصِّيَامِ، إِنْ أَلَّهِ وَضَعُ عَنِ الْمَسَافِرِ الصَّوْمِ وَشَطْرَ الصَّلَاةِ وَعَنِ الْحَامِلِ أَوِ الْمَرْضِعِ الصَّوْمِ أَوِ الصِّيَامِ، وَاللَّهُ لَقَدْ قَالَهُمَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُلِيهِمَا أَوْ أَحَدَهُمَا فَيَا لَهْفٍ نَفْسِي أَنْ

۱۔ سنن ابن ماجہ (ص ۱۲۰، باب ماجاء فی الافطار للحامل والمرضع)، میں جو ان کا تعارف "رحیل من بنی عبد الاشہل" سے کرایا گیا ہے وہ صحیح نہیں، کما فی "الاصابة" دیکھئے معارف السنن (۷۹ ص ۱۲) ۲۔ دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۱۸) وضع الصیام عن الحمل والمرضع — سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۷) باب من اختار الفطر — سنن ابن ماجہ (ص ۱۲۰) باب ماجاء فی الافطار للحامل والمرضع ۱۲ مرتب ۳۔ انس بن مالک رض سے متعلق مذکورہ تفصیل کے دیکھئے تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۸۵ رقم ۶۲۵) — اور معارف السنن (ج ۶ ص ۵۹) ۱۲ مرتب

۴۔ اُمّی علی قومنا، لآلہ کان اسلم — معارف السنن (ج ۶ ص ۵۹) ۱۲

۵۔ دَنَا يَدْرُوْرُوًّا سے امر کا صیغہ ہے "قریب ہونا" ۱۲

۶۔ لَهْفٌ يَلْهَفُ لَهْفًا (سَمِعَ) علی مافات: غمگین ہونا افسوس کرنا۔ یا لہف فلان، ان الفاظ کے ذریعہ

"ما فات" پر افسوس کیا جاتا ہے یعنی فلاں پر کس قدر افسوس ہے — لہذا "یا لہف نفسي" کا مطلب

ہوگا "ہائے مجھ پر افسوس" ۱۲ عہ شرح باب از مرتب ۱۲

۱۰

لَا أَكُونُ طَعْمَتٍ مِنْ طَعَامِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ۚ حاملہ اور مرضعہ عورت کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ اگر ان کو اپنے نفس پر کسی قسم کا خطرہ ہو تو ان کے لئے افطار کرنا جائز ہے اس صورت میں وہ دونوں بعد میں روزوں کی قضا کریں گی اور ان پر فدیہ نہ ہوگا کالمريض الخائف على النفس، یہاں تک کی بات میں اتفاق ہے۔ پھر اگر روزہ رکھنے سے حاملہ کو اپنے جنین اور مرضعہ کو اپنے رضيع کے بارے میں کوئی خطرہ ہو تو اس صورت میں بھی ان دونوں کے لئے افطار کرنا باتفاق جائز ہے، پھر ان میں اختلاف ہے، امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک اس صورت میں ان کے ذمہ صرف قضا لازم ہوگی۔ امام اوزاعیؒ، سفیان ثوریؒ، ابو عیینہؒ، ابو ثورؒ، عطاءؒ، حسن بصریؒ، زہریؒ، ربیعہؒ، نخعیؒ، ضحاکؒ اور سعید بن جبیرؒ کا مسلک بھی یہی ہے، ان حضرات کی دلیل حدیث باب ہے، جس میں فدیہ طعمام کا کوئی حکم نہیں دیا گیا۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ایسی صورت میں یہ دونوں قضا بھی کریں گی اور اور فدیہ بھی دیں گی، حضرت ابن عمرؓ اور مجاہدؒ سے یہی مروی ہے، امام مالکؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے جبکہ امام مالکؒ کی دوسری روایت اور حضرت لیثؒ کا مسلک یہ ہے کہ حاملہ قضا تو کرے گی لیکن اس کے ذمہ فدیہ نہیں ہے جبکہ مرضعہ کے ذمہ قضا بھی ہے اور فدیہ بھی۔ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک ان کے ذمہ فدیہ طعمام ہے لیکن قضا نہیں، حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ اور ابن جبیرؒ سے بھی یہی مروی ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۰ فکان (ای انس بن مالک الکعبیؓ) یتأسف علی ما فاتہ من البرکۃ و امتثال أمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی التغذی معہ صلی اللہ علیہ وسلم و کان غرضہ صلی اللہ علیہ وسلم بیان الرخصۃ لہ فی اباحتہ الإفطار من اول الأمر لا بیان الرغبة فی الإفطار بعد ما نوى الصوم۔ واللہ اعلم۔
کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۵۹) ۱۲ مرتب

۱۱ (قال الشيخ بنوریؒ) ہذا (کلمہ) ملخص ما فی المغنی و شرح المہذب و قواعد ابن رشد وغیرہا،
کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۶۰) ۱۲ م

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْكِفَارَةِ

من مات وعليه صيام شهر فليطعم مكان كل يوم مسكيناً : حديث باب
اس مسئلہ میں جمہور (امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ) کی دلیل ہے کہ میت کی جانب سے
نیابت فی الصوم درست نہیں، وجہ استدلال یہ ہے کہ فدیہ کو روزہ کا بدل قرار دیا گیا ہے،
اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی اور شخص کا روزہ اس کے روزے کا بدل نہیں ہو سکتا۔ واللہ اعلم

(از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّائِمِ يَذُرُّهُ الْقَيْءُ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ثلاث لا يفترن الصائم الحجامة
والقيء والاحتلام : ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر خود بخود قے آئے تو روزہ فاسد نہیں
ہوتا اور اگر قصداً قے کی جائے تو روزہ فاسد ہو جاتا ہے البتہ حنفیہ کے ہاں اس بارے میں تفصیل ہے۔
چنانچہ علامہ ابن نجیمؒ نے ”البحر الرائق“ میں قے کی بارہ صورتیں بیان کی ہیں جن کی تفصیل یہ ہے
کہ قے یا خود آئی ہوگی یا قصداً لائی گئی ہوگی دونوں صورتوں میں منہ بھر کے ہوگی یا نہیں، پھر ان میں
سے ہر ایک صورت میں یا دہ خارج ہوگئی ہوگی یا خود بخود واپس ہوگئی ہوگی یا قصداً اُسے واپس کر لیا
گیا ہوگا، یہ کل بارہ صورتیں ہوئیں، صاحب ”بحر“ فرماتے ہیں کہ ان میں سے صرف دو صورتیں

۱۔ ترمذی میں اس سے پہلے ”باب ما جاء في الصوم عن الميت“ ہے لیکن اس سے متعلق مباحث ”ابواب الزكوة“،

باب ما جاء في المتصدق يرث صدقته“ کے تحت گزر چکے ہیں ۱۲ مرتب

۲۔ اس سے متعلق کلام کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۶۲ و ۶۳) ۱۲

۳۔ اس سے متعلق کلام انشاء اللہ آگے ”باب ما جاء في كراهية الحجامة للصائم“ کے تحت مستقلاً آئے گا ۱۲

۴۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۶۳) ۱۲

۵۔ (ج ۲ ص ۲۷۴) باب ما يفسد الصوم وما لا يفسد ۱۲

۶۔ ثم ان الصور كلها ايمان تكون مع تذكر صومه أو عدم تذكره، فتفرع إلى أربعة وعشرين، والفساد في الصور

الإعادة والاستقرار بشرط الل مع التذكر. كما في ”الدر المنقذ“ حكاه في ”المختار“ — كذا في المعارف (ج ۶ ص ۶۳) ۱۲

ناقض صوم ہیں، ایک یہ کہ منہ بھر کے قے ہو اور صائم اس کا اعادہ کر لے دوسرے یہ کہ عمدائے منہ بھر کے قے کرے باقی کوئی صورت مفسد صوم نہیں۔ واللہ اعلم (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّائِمِ يَأْكُلُ أَوْ شَرِبَ نَاسِيًا

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من أكل أو شرب ناسيًا فلا يفسد فإثمًا هو رزق رزقه الله. امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور امام احمد کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر روزہ دار بھول کر کھاپی لے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا کما یدل علیہ حدیث الباب، البتہ امام مالک کے نزدیک اس کے ذمہ قضا واجب ہے اگرچہ صوم نفل میں وہ بھی عدم فساد کے قائل ہیں۔

پھر ہمارے فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص روزہ دار کو بھول کر کھاتے ہوئے دیکھے اگر اس کا یہ خیال ہو کہ یہ روزہ دار بغیر ضعف کے اس روزہ کو پورا کرنے کی قدرت رکھتا ہے تو ایسی صورت میں اسے روزہ دار کو باخبر کر دینا چاہئے دیکھئے اُن لا یخبرہ، لیکن اگر وہ روزہ دار ایسا ہو کہ روزہ رکھنے سے اُسے ضعف لاحق ہونے کا اندیشہ ہو اور اکل و شرب سے دوسری عبادات و طاعات میں قوت حاصل ہونے کی امید ہو تو ایسی صورت میں عدم اخبار کی بھی گنجائش ہے، واللہ اعلم (از مرتب)

۱۔ وان ذنوبه ينتقض في جميع الصور الا فيما اذا لم يمسك الفم واما الصلاة ففي "الظهيرية" منها لو قام أقل من مل الفم لم تفسد صلاته وإن أعاده إلى جوفه يجب أن يكون على قياس الصوم عند أبي يوسف لا تفسد وعن محمد تفسد (راجع للقياس "الحجر" ج ۲ ص ۲۷۴) وإن تقيت في صلاة إن كان أقل من مل الفم لا تفسد صلاته وإن كان مل الفم تفسد صلاته اهـ وراجع لمزيد التفصيل البحر الرائق (ج ۲ ص ۲۷۵) ۱۲ مرتب

۲۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۳۔ وتطلع مالك إلى المسألة من طريقها وأشرف عليها فرأى في مطلعها أن عليه القضا لان الصوم عبارة عن الإمساك عن الأكل فلا يوجد مع الأكل، لانه ضده، وإذا لم يبق ركنه وحقيقته ولم يوجد لم يكن ممثلاً ولا قاضياً ما عليه كذا في عارضة الاحوذى (ج ۳ ص ۲۴۷) ۱۲ مرتب

۴۔ راجع للتفصيل فتح القدير (ج ۲ ص ۶۳) ۱ دائل باب ما يلوجب القضا والكفارة ۱۲ م

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِفْطَارِ مُتَعَمِّدًا

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ أَفْطَرَ يَوْمًا مِنْ رَمَضَانَ مِنْ

غَيْرِ رَخْصَةٍ وَلَا مَرَضٍ لَمْ يَقْضِ عَنْهُ صَوْمَ الدَّهْرِ كُلَّهُ وَإِنْ صَامَهُ ۖ اس حدیث کے ظاہر سے استدلال کر کے بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص عمار رمضان کا روزہ چھوڑ دے تو اس کی قضا نہیں کیونکہ صوم دہر بھی اس کی تلافی نہیں کر سکتا ۱ امام بخاریؒ کے صنیعؒ سے بھی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی اسی مسلک کے قائل ہیں ۲

جمہور کے نزدیک صوم رمضان کی قضا واجب ہے اور اس سے ذمہ ساقط ہو جاتا ہے اگرچہ ادا والا ثواب اور فضیلت حاصل نہیں ہوتی چنانچہ حدیث باب کا مطلب جمہور کے نزدیک یہی ہے کہ ثواب اور فضیلت کے لحاظ سے صوم دہر بھی رمضان کے روزہ کی برابری نہیں کر سکتا۔ پھر تفصیل اس وقت ہے جبکہ حدیث باب کو صحیح مانا جائے ورنہ اس کی سند پر بھی کلام ہے کیونکہ اس کے راوی ابوالمطوس مجہول ہیں نیز اس حدیث کی سند کسی قدر اضطراب

۱ فیروزی عن علیؓ وابن مسعودؓ وابی ہریرہؓ علیٰ آئہ لا تقضوا علیہ لآئہ یفرغ بہ ذمۃ کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۶۹) ۲ النظر صحیح البخاری (ج ۱ ص ۲۵۹) باب اذا جامع فی رمضان ۱۲ م

۳ پھر داؤد ظاہری تو اس بات کے قائل ہیں کہ تارک صوم کی طرح تارک صلوٰۃ عمار پر بھی قضا واجب نہیں وإنما القضاء علی من ترکہا ناسیاً، علامہ ابن تیمیہؒ کا بھی یہی مسلک ہے وکن لم ینہب الیہ احد من الائمۃ الاربعۃ رحمہم اللہ۔ داؤد ظاہری اور ان کے متبعین کا استدلال بخاری (ج ۱ ص ۸۲) باب من نسی صلاۃ فلیصل الخ میں حضرت انسؓ کی حدیث کے مفہوم مخالف سے ہے یعنی ”من نسی صلاۃ فلیصل اذا ذکر“ جس کا مفہوم مخالف یہ ہے ”من لم ینس الصلاۃ بل ترکہا عمدًا فلا یصل“

لیکن مفہوم مخالف سے استدلال جمہور کے نزدیک ضعیف ہے اور شافعیہ کے نزدیک بھی مفہوم مخالف سے استدلال چند شرائط کے ساتھ جائز ہو یہاں مفقود ہیں دلزام یقولوا بہ ہنا۔ کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۷۱) ۴ کما فی معارف السنن (ج ۶ ص ۶۹) البتہ حافظ ابن حجرؒ ان کے بارے میں لکھتے ہیں ”ابوالمطوس ہو

یزید و قبل عبد اللہ بن المطوس، لین الحدیث، من السادسة برمز ع (ای اخرج حدیثہ اصحاب السنن الاربعۃ) تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۲۷۳) رقم ۸۷۷، باب الکنی حرف المیم (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

بھی ہے کیونکہ بعض طرق میں ابوالمطوس سے روایت مروی ہے اور بعض میں ابن المطوس سے، اور بعض روایات میں حبیب بن ابی ثابت اور ابوالمطوس کے درمیان واسطہ ہے اور بعض میں نہیں، اور بعض روایات میں ابوالمطوس براہ راست حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کرتے ہیں اور بعض میں ان کے والد کا واسطہ ہے۔

اس کے برخلاف اگلے باب (باب ماجاء فی کفارة الفطر فی رمضان) میں اعرابی کا واقعہ آرہا ہے جس میں آپ نے روزہ توڑنے کی وجہ سے ان پر دو ماہ کے روزے واجب فرمائے اور یہ حدیث بھی مسلک جمہور کی مؤید اور صحیح ہے۔ — واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَفَّارَةِ الْفِطْرِ فِي رَمَضَانَ

عن ابی ہریرۃؓ قال: اتاہ رجلٌ، بعض حضرات نے ان کا نام سلمہ بن صخر البیاضی

داغ ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث باب امام ترمذی کے علاوہ دوسرے اصحاب سنن نے بھی روایت کی ہے، دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۶) باب التغلیظ فمیں افطر عمداً۔
و سنن ابن ماجہ (ص ۱۳۰) باب ماجاء فی کفارة من افطر یوماً من رمضان ۱۲ مرتب
حاشیہ صفحہ ۵۷۱

۱۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۱۱، رقم ۲۹) باب طلوع الشمس بعد الإفطار ۱۲ م

۲۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۶) باب التغلیظ فمیں افطر عمداً ۱۲ م

۳۔ چنانچہ ابن ماجہ (ص ۱۲۰) باب ماجاء فی کفارة من افطر یوماً من رمضان کی روایت میں حبیب بن ابی ثابت اور ابوالمطوس کے درمیان ابن المطوس کا واسطہ ہے، نیز سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۶) باب التغلیظ فمیں افطر عمداً کی روایت میں حبیب بن ابی ثابت اور ابوالمطوس کے درمیان دو واسطے ہیں پہلا عمارہ بن عمیر کا دوسرا ابن المطوس کا ۱۲ مرتب

۴۔ چنانچہ سنن دارقطنی کی روایت میں حبیب بن ابی ثابت اور ابوالمطوس کے درمیان کوئی واسطہ نہیں، دیکھئے (ج ۲ ص ۲۱۱، رقم ۲۹) باب طلوع الشمس بعد الإفطار ۱۲ م

۵۔ دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۱۳۰) باب ماجاء فی کفارة من افطر یوماً من رمضان ۱۲ م

۶۔ دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۱۱، رقم ۲۹) باب طلوع الشمس بعد الإفطار ۱۲ م

بتلایا ہے، لیکن یہ صحیح نہیں ہے، درحقیقت سلمۃ بن صخرؓ ان صاحب کا نام ہے جنہوں نے اپنی بیوی سے ظہار کرنے کے بعد جماع کر لیا تھا، ان کا واقعہ بھی اسی قسم کا ہے لیکن یہ دونوں واقعے الگ الگ ہیں۔

۱۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۱۴۰) باب إذا جامع فی رمضان۔ وعمدة القاری (ج ۱۱ ص ۲۵) باب إذا جامع فی رمضان۔ اور بعض نے ان کا نام سلمان بن صخر البیاضی ذکر کیا تھا فقط ابن حجرؒ فرماتے ہیں ”لم أقف علی تسمیة إلا أن عبد الفتنی فی المسہبات وتبعہ ابن بشکوال جزأً ما بآئہ سلمان أو سلمة بن صخر البیاضی“ کذا فی الفتح (ج ۴ ص ۱۴۱) نیز امام ترمذیؒ فرماتے ہیں ”یقال سلمان بن صخر ویقال سلمة بن صخر البیاضی“ ترمذی (ج ۱ ص ۸۸) باب ما جاز فی کفارة الظہار۔ پھر بعض حضرات نے ان کا نام اوس بن الصامت بتلایا ہے جن کے بارے میں سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۰۲) کتاب الطلاق، باب فی الظہار میں مروی ہے ”عن خویلة بنت مالک بن ثعلبة قالت ظاہر منی زوجی اوس بن الصامت فحجت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أشکوا الیہ ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سجد لہ فیہ ویقول اتقی اللہ فإنہ ابن عمک فما برحت حتی نزل القرآن قد سمع اللہ قول الہی تجادیک فی زوجہا الی الغرض فقال یعقوب رقبۃ قالت لا یجد قال فیصوم شہرین متتابعین الہ ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ کما قال فی الفتح (ج ۴ ص ۱۴۰) ۱۲ م

۳۔ کما فی روایۃ ابن ابی شیبہؒ من طریق سلمان بن یسار عن سلمۃ بن صخرؓ ظاہر من امرأتہ فی رمضان وأنہ وطئہا فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم : حرر رقبتہ ، قلت : ما ملک رقبتہ غیرہا وضرب سفحۃ رقبتہ قال فصم شہرین متتابعین قال : وهل أصبت الذی أصبت إلا من الصیام ؟ قال : فاطعم ستین مسکیناً ، قال : والذی بعثک بالحق ما لنا من طعام ، قال : فانطلق الی صاحب صدقۃ بنی زریق فلیدفعہا الیک۔ فتح الباری (ج ۴ ص ۱۴۱) باب إذا جامع فی رمضان ۱۲ مرتب

۴۔ جیسا کہ پچھلے حاشیہ کی روایت سے ظاہر ہو رہا ہے ۱۲ م

۵۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ سلمۃ بن صخرؓ جنہوں نے اپنی بیوی کے ساتھ ظہار کر رکھا تھا ان کے بارے میں روایات میں لیل رمضان میں صحبت کرنے کا ذکر ہے چنانچہ ترمذی (ج ۱ ص ۱۷۷) باب ما جاز فی کفارة الظہار کی روایات میں یہ الفاظ مروی ہیں ”فلما مضی نصف من رمضان وقع علیہا لیلاً“ جبکہ حدیث باب کاندہ نہار رمضان سے متعلق ہے، چنانچہ بخاری (ج ۱ ص ۲۵۹) باب إذا جامع فی رمضان ولم یکن لہ شیء فتصدق علیہ فلیکفر میں حضرت ابو ہریرہؓ سے یہ روایت اس طرح مروی ہے ”قال : بینما نحن جلوس عند النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذ حارہ رجل فقال یا رسول اللہ ! ہلکت ، قال : مالک ؟ قال : وقعت علی امرأتی وأنا صائم“ الہ۔ (باقی حاشیہ صفحہ ۵۶۳)

فَقَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ! هَلَكْتُ ، قَالَ : وَمَا هَلَكُوكَ ؟ قَالَ : وَقَعْتُ عَلَى امْرَأَتِي فِي رَمَضَانَ ، قَالَ : هَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تَعْتِقَ رَقَبَةً ؟ قَالَ : لَا . حَافِظُ بْنُ جَرَرٍ لَكَهْتُمْ هُنَّ كِه اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص اپنی غلطی پر نادم ہو کر آئے اس کو ملامت کرنے کے بجائے اس سے خلاصی کا طریقہ بتانا چاہئے ۔

قَالَ : فَهَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تَصُومَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ ؟ قَالَ : لَا ، قَالَ : فَهَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تَطْعَمَ سِتِينَ مَسْكِينًا ؟ قَالَ : لَا . ” فَهَلْ تَسْتَطِيعُ “ میں فار تعقیب کیلئے ہے اور اس سے مستنبط ہوتا ہے کہ ” صیام شہرین پر عمل اسی صورت میں جائز ہے جبکہ ” اعتاق رقبہ “ پر قدرت نہ ہو چنانچہ ائمہ ثلاثہ اور جمہور کا مسلک یہی ہے کہ ان تینوں اعمال میں ترتیب ضروری ہے ، لیکن امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ کفارہ رمضان میں ابتداء ہی سے تینوں چیزوں میں اختیار حاصل ہے وہ اس کو کفارہ یمین پر قیاس کرتے ہیں ۔

یہی وجہ ہے کہ حافظ ابن جریر اور علامہ علیؒ نے اسی کو ترجیح دی ہے کہ دونوں واقعے علیحدہ علیحدہ ہیں دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۱۴۱) باب إذا جامع فی رمضان ، وعمدة القاری (ج ۱۱ ص ۲۵) ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ۵۶۳

۱۔ فتح الباری (ج ۴ ص ۱۴۲) باب إذا جامع فی رمضان ولم یکن له شیء ففدق علیہ فلیکفر ۱۲ م
۲۔ مذاہب سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۷۳) ۱۲ م
۳۔ کما فی ”المغنی“ لابن قدامة (ج ۳ ص ۱۲۷) کتاب الصیام ، مسئلہ : قال : والكفارة عتق رقبة فإن لم یملک فصیام شهرین متتابعین۔

اور کفارہ یمین کے بارے میں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ”لَا يُؤْخَذُكُمْ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤْخَذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تَطْعَمُونَ أَوْ بَلِيغٌ أَوْ كِسْفٌ مِنْ تَحْرِيرِ رَقَبَةٍ ۖ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ۚ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ۚ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ ۚ سُوْرَةُ مَائِدَةِ آیت ۸۹ پ۔

(باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

جہوریہ کہتے ہیں کہ حدیث باب میں اشارۃً النص سے ہمارا مسلک ثابت ہو رہا ہے اور اشارۃً النص قیاس پر راجح ہوتا ہے لہذا اگر قیاس کرنا ہی ہے تو اس کو کفارۃً ظہار پر قیاس کرنا چاہئے کیونکہ دونوں کفارے بالکل ایک جیسے ہیں جبکہ کفارۃً یمین مختلف ہے۔

اس آیت میں اطعام مساکین، کسوۃ مساکین اور تحریر رقبہ میں اختیار دیا گیا ہے، اگرچہ صیام ثلاثہ آیات میں اختیار نہیں اور یہ صورت جمعی اختیار کی جائے گی جبکہ شروع کی تین صورتوں میں سے کوئی صورت ممکن ہو۔ البتہ امام مالکؒ حضرت ابو ہریرہؓ کی اس روایت سے استدلال کر سکتے ہیں جس میں یہ الفاظ مروی ہیں: "ان النبي صلى الله عليه وسلم أمر رجلاً أفطر في رمضان أن يعتيق رقبة أو يصوم شهرين أو يطعم ستين مسكيناً۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۵۵، باب تغلیظ تحریم الجماع فی نہار رمضان علی الصائم، واللفظ لہ) وآخرہ مالک فی الموطأ (ص ۲۳۶ و ۲۳۷، کفارۃ من أفطر فی رمضان) والبداء فی سننہ (ج ۱ ص ۳۲۵، کفارۃ من آتی الہ فی رمضان) والدرقطنی فی سننہ (ج ۲ ص ۱۹۱، رقم ۵۳۲، باب القبلة للصائم)۔

لیکن جہور نے دوسری روایات کی روشنی میں اس روایت میں "أو" کو تخییر کے بجائے تنویع پر محمول کیا ہے کما قال صاحب اعلام السنن (ج ۹ ص ۱۲۳) باب وجوب الکفارة والقضایہ إذا أفطر فی رمضان بعد الصیام بغير عذر ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

حاشیہ صفحہ ۵۶۴

لہ الدال بالاشارة هو اللفظ الدال علی معنی لم یکن اللفظ مسوقاً لہ فلا یفہم بنفس الکلام فی اول السماع من غیر تأمل کذا فی التہلیل (ص ۱۰۱) بحث الدال بالاشارة ۱۲

۲ کفارۃ ظہار کے بارے میں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ۖ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ نَفْسِيَّامَ شَهْرَيْنِ مُّتَتًا بَعَيْنٍ مِّنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ۖ فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ۚ سُوْرَةُ الْمَجَادِلَةِ آیت ۴۲ و ۴۳

آیت سے ظاہر ہے کہ کفارۃ ظہار کی تینوں صورتوں میں تخییر نہیں بلکہ ترتیب ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ کفارۃ صوم میں بھی ترتیب ہو نہ کہ تخییر ۱۲ مرتب

۳ چنانچہ کفارۃ ظہار اور کفارۃ صوم دونوں میں پہلے عتق رقبہ ہونا ممکن نہ ہو تو پے درپے ساٹھ روزے، اور وہ بھی ممکن نہ ہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا۔ جبکہ کفارۃ یمین میں تخییر کے ساتھ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا یا ان کو لباس پہنانا یا تحریر رقبہ کا ذکر ہے اور ان میں سے کسی پر (باقی حاشیہ صفحہ ۵۶۵)

قال : اجلس ، فجلس فأتى النبي صلى الله عليه وسلم بعرق فيه تمر و

لہ وہ زنبیل یا ٹوکری جو کھجور کے پتوں سے بناتے ہیں ، وایضاً کل شیء مضفور فهو عرق۔ مجمع بالانوار (ج ۳ ص ۵۴۳)
بعض روایات میں یہاں یہ الفاظ مروی ہیں ” فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكمل فيه خمسة عشر صاعاً
من تمر“ کما فی السنن للدارقطنی (ج ۲ ص ۲۱۰، رقم ۲۵۷ و ۲۶۷ باب طلوع الشمس بعد الافطار)۔

علامہ عینیؒ لکھتے ہیں : وقال الخطابي : وظاهره يدل على أن قدر خمسة عشر صاعاً يكفي للكفارة عن شخص واحد
لكل مسكين مد ، قال وقد جعله الشافعي أصلاً لمذهبه في أكثر المواضع التي يجب فيها الاطعام ، وعندنا (الحنفية)
الواجب لكل مسكين نصف صاع من بر أو صاع من تمر كما في كفارة الظهار — كذا في العمدة (ج ۱ ص ۳۷) باب
إذا جامع في رمضان

اب اگر اس ”عرق“ یا ”مکمل“ کو پندرہ صاع کے مساوی قرار دیا جائے تو یہ مسلک حنفیہ کے
خلاف ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک پندرہ صاع سے کسی صورت میں کفارہ ادا نہیں ہوگا۔ حضرت عائشہؓ
سے اس قصہ میں ” فأتى النبي صلى الله عليه وسلم بعرق من تمر فيه عشرون صاعاً کے الفاظ مروی ہیں (دیکھیے سیہقی
ج ۲ ص ۲۲۳، باب كفارة من أتى أهله في رمضان) — وروی ” ما بين خمسة عشر صاعاً إلى عشرين“ کما فی العمدة (ج ۱ ص ۳۷)
ان تمام صورتوں میں سے کوئی صورت بھی بظاہر مسلک حنفیہ پر منطبق نہیں ہوتی۔ البتہ اگر یہ کہا جائے
کہ یہ مقدار کفارہ کے طور پر نہیں تھی بلکہ گھر والوں کے نفقہ کے لئے تھی (جیسا کہ استاذ محترم کی تقریر میں یہ
بات آگے آرہی ہے) تو کوئی اعتراض نہ ہو سکے گا۔ حضرت شیخ الہندؒ فرماتے ہیں کہ ایک روایت میں
”ستون صاعاً“ کے الفاظ بھی مروی ہیں۔ کما فی تقریر الترمذی لہ (ص ۲۲) طبع کتب خانہ اعزازیہ یوبند
اس صورت میں سرے سے کوئی اشکال ہی وارد نہ ہوگا ، لیکن روایت مرتب کو تلاش کے باوجود نہ
مل سکی۔ البتہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۵۵، باب تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان على الصائم الخ) میں حضرت
عائشہؓ کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ” فأمره أن يجلس فجاءه عرقان فيها طعام فأمره رسول الله صلى الله
عليه وسلم أن يتصدق به “ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ گندم کے دو ”عرق“ لائے گئے
تھے ، علامہ عینیؒ عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۷) میں لکھتے ہیں ” فإذا كان العرق خمسة عشر فالعرقان ثلثون صاعاً
على اثنين مسكيناً لكل مسكين نصف صاع “ اس صورت میں حنفیہ پر کوئی اعتراض باقی نہیں رہتا اور ظاہر ہی
کہ مسلم کی روایت کو دوسری روایات پر ترجیح ہوگی۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶) و
ص ۲۷، باب إذا جامع في رمضان) اور اوجز المسالك (ج ۳ ص ۴۲، كفارة من أفطر في رمضان) ۱۲ شیعہ تفسیر

العرق المکتل الضخم — قال : فتصدق به فقال ما بین لابیتھا أحد
 أنفرا متا ، قال : فضحك النبی صلی اللہ علیہ وسلم حتی بدت انیابہ^۱
 قال : " حدک فاطمہ اھلک " اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے گھر والوں کو
 کھانا کلائے تو کفارہ ادا نہیں ہوتا لہذا یا تو یہ ان صاحب کی خصوصیت تھی یا اس کا مطلب یہ تھا
 کہ فی الحال تو اس کو کری سے اپنے گھر والوں کا نفقہ ادا کرو اس لئے کہ جب گھر والے بھوکے ہوں تو
 انسان کا پہلا فریضہ ان کا پیٹ بھرنا ہے لہذا یہ کھجوریں اپنے استعمال میں لے آؤ، بعد میں جب کبھی
 وسعت ہو تو کفارہ ادا کر دینا، اس توجیہ کے مطابق حدیث میں خصوصیت اور تخصیص ماننے کی ضرورت
 نہیں رہتی اس لئے یہ توجیہ رائج ہے۔

یہاں ایک دوسرا مسئلہ مختلف فیہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک
 روزہ خواہ کسی بھی صورت سے (عملاً) توڑا جائے ہر صورت میں
 بھی موجب کفارہ ہے؛ لیکن امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے
 نزدیک یہ کفارہ صرف اس شخص پر واجب ہے جس نے روزہ جماع کے ذریعہ توڑا ہو، اکل و
 شارب پر نہیں — وہ یہ کہتے ہیں کہ کفارہ کا حکم خلاف قیاس ہے لہذا اپنے مورد پر منحصر ہے گا،
 اور اس کا مورد جماع ہے، جبکہ اکل و شرب میں کفارہ کا وجوب کسی حدیث سے ثابت نہیں اور

۱۔ اللآبۃ : الحرة وہی ارض ذات حجارة سود قد البستها لکثر ثبھا، وجمعها لآبات، واذ اکثرت فیہی اللاب واللوب،
 وأنفھا عن واد، والمدنیۃ ما بین حرتین عظیمتین، کذا فی "المجمع" للعلامة الفقی (ج ۴ ص ۵۱۲) ۱۲ مرتب
 ۲۔ انیاب " یہ " ناب " کی جمع ہے، انیب، نیوب اور انایب بھی جمع آتی ہے۔ انیاب سے مراد وہ چار
 دانت ہیں جو سامنے کے چار دانتوں کے دائیں بائیں ہوتے ہیں، دو دائیں جانب اور دو بائیں جانب ۱۲ مرتب
 ۳۔ جیسا کہ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۰۸، رقم ۲۱۰۰، باب طلوع الشمس بعد الافطار) کی ایک روایت کے الفاظ
 اس طرف اشارہ کر رہے ہیں " قال : والذی بعثک بالحق ما بالمدنیۃ اہل بیت احوج منا، قال : فانطلق
 فکلہ أنت وعیالک " فقد کفر اللہ عنک " — ۱۲ مرتب

۴۔ امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ، امام اسحاقؒ اور عبداللہ بن مبارکؒ کا بھی یہی مسلک ہے، دیکھئے حاشیہ
 الکوکب شیخ الحدیث رحمہ اللہ (ج ۱ ص ۲۵۳) و "الأوجز" ۱۲ (ج ۲ ص ۳۵، کفارۃ من أفطر فی رمضان) فراجعہما للتفصیل ۱۲
 ۵۔ کافی "الہدایۃ" (ج ۱ ص ۲۱۹) باب ما یوجب القضاء والكفارة ۱۲ م

قیاس سے اس کو ثابت نہیں کیا جاسکتا۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اکل و شرب میں کفارہ کا حکم ہم قیاس سے ثابت نہیں کرتے بلکہ حدیث باب کی دلالت النص سے ثابت کرتے ہیں، کیونکہ حدیث باب کو سننے والا ہر شخص اس نتیجہ پر پہنچے گا کہ وجوب کفارہ کی علت روزہ کا توڑنا ہے اور یہ علت اکل و شرب میں بھی پائی جاتی ہے اور اس علت کے استخراج کے لئے چونکہ اجتہاد و استنباط کی ضرورت نہیں بلکہ مجرد علم لغت اس کے لئے کافی ہے اس لئے یہ قیاس نہیں بلکہ دلالت النص ہے۔ سنن دارقطنی کی ایک روایت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے جس میں مروی ہے ”جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: افطرت يوماً من شهر رمضان متعمداً، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اعتق رقبة إن“ اس روایت کے الفاظ اس پر دلالت ہیں کہ وجوب کفارہ کا اصل مدار افطار متعمداً پر ہے خواہ کسی بھی طریقہ سے ہو۔ واللہ اعلم

۱۔ الدال بدلالة النص هو اللفظ الدال على ان حكم المنطوق به ثابت لمسكوت عنه لفهم علة ذلك الحكم مجرد العلم باللغة — تسهيل الوصول الى علم الاصول (ص ۱۰۲) بحث الدال بدلالته ۱۲ مرتب

۲۔ کمافی فتح القدير (ج ۲ ص ۷۱) باب ما يوجب القضاة والكفارة ۱۲ م

۳۔ القیاس ہو تعدیة الحكم من الاصل الى الفرع (بالمقارن الحكم فی الاصل) بعللة متحدة بينهما لا تدرك بمجرد اللغة — احسن الحواشی علی اصول الشاشی (ص ۸۳) البحث الرابع فی القیاس ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۲ ص ۲۰۹ رقم ۲۲) باب طلوع الشمس بعد الافطار — اس میں محمد بن عمرو اقری اگرچہ ضعیف ہے لیکن ابوالیس نے ان کی متابعت کی ہے، دیکھئے ”التعلیق المغنی علی سنن الدارقطنی ۱۲ مرتب

۵۔ پھر اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ جن صورتوں میں کفارہ واجب ہوتا ہے ان میں صرف دار کفارہ سے آدمی بری الذمہ ہو جاتا ہے یا اس دن کی قضا علیحدہ واجب ہوتی ہے؟

امام مالکؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، ابو ثورؒ، سفیان ثوریؒ، امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب

کا مسلک یہ ہے کہ ایسے شخص کے ذمہ کفارہ کے ساتھ ساتھ اس دن کے روزہ کی قضا بھی مستقلاً واجب ہے۔

اس بارے میں امام اوزاعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کفارہ اعتاق رقبہ یا اطعام مساکین سے ادا کیا جائے

کیا جا رہا ہو تو اس دن کے روزہ کی قضا علیحدہ واجب ہوگی اور اگر کفارہ ”صیام شہرین“ سے ادا کیا جائے

جا رہا ہو تو اب اس دن کے روزہ کی مستقلاً قضا واجب نہ ہوگی بلکہ وہ روزہ صیام شہرین ہی کے ضمن میں ادا کیا جائے گا۔

بَاب مَا جَاءَ فِي السَّوَالِ لِلصَّائِمِ

رَأَيْتَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا لَا أَحْصِي يَتَسَوَّكُ وَهُوَ صَائِمٌ
 حدیث باب سے روزہ میں مسواک کا مطلقاً جواز بلکہ استحباب معلوم ہوتا ہے اور یہی حنفیہ کا مسلک ہے، جبکہ بعض فقہار نے روزہ میں مسواک کو مکروہ کہا ہے، بعض نے زوال کے بعد،

ہو جائے گا۔ جبکہ بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ کفارہ ادا کرنے کی صورت میں اس دن کی قضا واجب نہیں ہوتی خواہ کفارہ کسی بھی صورت سے ادا کیا جا رہا ہو، چنانچہ ابو عمر فرماتے ہیں کہ ”لم یردنی حدیث عائشہ ولا فی حدیث ابی ہریرۃ فی نقل الحفاظ للأخبار التي لا علة فیہا ذکر القضا، وإنما فیہا الکفارة۔“ لیکن حقیقت یہ ہے کہ سنن ابن ماجہ (ص ۱۲۰)، باب ما جاء فی کفارة من أفطر یوماً من رمضان) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں اس ایک روزہ کی قضا کی بھی تصریح ہے چنانچہ اس میں یہ الفاظ مروی ہیں ”وهم یوماً مکانه۔“ اس سے بھی مسلک جمہور کی تائید ہوتی ہے۔ نیز مؤطا امام مالک (ص ۲۳۸)، کفارة من أفطر فی رمضان) میں حضرت سعید بن المسیبؓ کی روایتِ مرسلہ میں مروی ہے ”کله وسم یوماً مکان ما اصبت۔“ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کفارہ کے ساتھ اس دن کی قضا بھی لازم ہے۔ واللہ اعلم
 ہذا کله ما خوذ من العمدة للعینی (ج ۱ ص ۲۸، باب إذا جامع فی رمضان) بزیادة من المرتب عا فاه اللہ۔

حاشیہ صفحہ ۵۷۰

۱۔ سفیان ثوریؒ، امام اوزاعیؒ، محمد بن سیرینؒ، ابراہیم نخعیؒ، عطاءؒ، سعید بن جبیرؒ، مجاہدؒ، حضرت علیؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے بھی یہی مسلک مروی ہے، اور ابن علیہؒ فرماتے ہیں ”السواک سنة للصائم والمفطر والطب الیابس سوار۔“ عمدة للعینیؒ (ج ۱ ص ۱۳)، باب اغتسال الصائم ۱۲ مرتب

۲۔ کما فی العمدة (ج ۱ ص ۱۳)، باب اغتسال الصائم، فقال: (القول) الثانی کراہیۃ للصائم بعد الزوال استحبابہ قبلہ برطب أو یابس وهو قول الشافعیؒ فی أصح قولیہ (وقوله الثانی مطابق بالحقیقة کما نقلہ الترمذیؒ م ہ ابی ثور و قد روی عن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کراہیۃ السواک بعد الزوال رواہ الطبرانی اھ

علامہ نورؒ معارف السنن (ج ۶ ص ۷۷) میں فرماتے ہیں ”و لم یدل حدیث صحیح علی کراہیۃ بعد

الزوال وروی فیہ احادیث ضعات أخرجهما الزیلعیؒ والعینیؒ وغیرہما ۱۲ مرتب

بعض نے عصر کے بعد اور بعض نے تر مسواک کو مکروہ اور خشک کو جائز کہا ہے۔
 لیکن حدیث باب ان سب کے خلاف حجت ہے۔ ان حضرات کا مشترکہ استدلال
 ”لخلوف فم الصائم اطيب عند الله من ريح المسك“ والی حدیث سے ہے، وجہ
 استدلال یہ ہے کہ مسواک سے بو جاتی رہے گی جو حدیث کے منشاء کے خلاف ہے۔
 لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس حدیث کا منشاء یہ نہیں کہ اس بو کو باقی رکھنے اور اس کے تحفظ کی
 کوشش کی جائے بلکہ اس کا منشاء یہ ہے کہ لوگ روزہ دار سے گفتگو کرنے سے اس کی بو کی بنا پر

۱۔ کما فی العمدة (ج ۱۱ ص ۱۳) فقال: (القول) الثالث: كراهية للصائم بعد العصر فقط ويرى عن أبي هريرة ۱۲ م
 ۲۔ چنانچہ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: (القول) الخامس: أنه يكره السواك للصائم بالسواك الرطب دون غيره سواء
 أول النهار وآخره وهو قول مالك واصحابه، ومن روى عنه كراهية السواك الرطب للصائم الشعبي وزیاد بن
 حدير والبوميسرة والحكم بن عتيبة وقتادة“

اس مسئلہ میں پانچواں قول ”تفرقة بين صوم الفرض وصوم النفل“ کا ہی فیکرہ فی الفرض بعد الزوال و
 لا يكره في النفل لأنه أبعد عن الرياء، حکاہ المسعودی عن احمد بن حنبل و حکاہ صاحب المعتمد من الشافعية
 عن القاضي حسين۔

اور چھٹا قول یہی ”کراہیۃ للصائم بعد الزوال مطلقاً و کراہیۃ الرطب للصائم مطلقاً“ وهو قول احمد و اسحاق بن راہوی
 دیکھئے عمدة للعینی (ج ۱۱ ص ۱۳) باب اغتسال الصائم ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ دیکھئے مؤطا امام مالک (ص ۲۵۴) جامع الصیام

و صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۵۴) کتاب الصوم، باب فضل الصوم — و (ص ۲۵۵) باب بل یقول انی صائم
 اذا شئت — و (ج ۲ ص ۸۷۸) کتاب اللباس، باب ما یذکر فی المسک۔

و صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۳) باب فضل الصیام

و سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۰۹) فضل الصیام

و جامع ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۵) باب ما جاز فی فضل الصوم

و سنن ابن ماجہ (ص ۱۱۸) باب ما جاز فی فضل الصیام

و سنن دارمی (ج ۱ ص ۳۵۶ رقم ۱۷۷۷) باب فی فضل الصیام ۱۲ مرتب

نہ کمترین اور اُسے بُرا نہ سمجھیں۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْكَحْلِ لِلصَّائِمِ

جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم قال : اشتكت عيني أفأكتحل و
أنا صائم ؟ قال : نعم : آنكحون میں سرمہ لگانے سے روزہ نہیں ٹوٹتا اگرچہ سرمہ
کی سیاہی تھوک میں نظر آنے لگے اسی طرح آنکھوں میں دوا ڈالنے سے بھی روزہ نہیں ٹوٹتا اگرچہ حلق
میں اس کا ذائقہ محسوس ہونے لگے (لأن الموجود في حلقه اثره داخل من المسام والمفطر
الداخل من المنافذ)

واضح رہے کہ سفیان ثوریؒ، عبد اللہ بن المبارکؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک
صائم کے لئے سرمہ لگانا مکروہ ہے کما نقلہ الترمذی۔

۱۔ کما فی العمدة (ج ۱۱ ص ۱۳) باب اغتسال الصائم ۱۲ م
۲۔ حضرت شیخ الحدیث قدس سرہ فرماتے ہیں کہ ”حنفیہ کے نزدیک مسواک ہر وقت مستحب ہے اس لئے
کہ مسواک سے دانتوں کی بو زائل ہو جاتی ہے اور حدیث (تخلوف فم الصائم الخ) میں جس بو کا ذکر ہے معدہ
کے خالی ہونے کی ہے نہ کہ دانتوں کی۔“ تبلیغی نصاب، فضائل رمضان، فصل اول۔

وہذا التوجيه من كلام الباجي۔ کما نقلہ الشیخ فی ”الاوجز“ (ج ۳ ص ۸۹) جامع الصیام ۱۲ مرتب

۳۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۴۔ تفصیل فتاویٰ ہندیہ (عالمگیریہ) سے ماخوذ ہے (ج ۱ ص ۲۰۳) الباب الرابع فيما يفسد وما لا يفسد ۱۲ مرتب

۵۔ معارف السنن (ج ۴ ص ۷۹) ۱۲ م

۶۔ ان حضرات کا استدلال سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۳، باب فی الکحل عند النوم) کی روایت سے ہے:

”حدثنا النفيلي نا علي بن ثابت حدثني عبد الرحمن بن النعمان بن معبد بن هوزة عن أبيه عن جدّه عن النبي

صلى الله عليه وسلم أنه أمر بالامد (حجر الكحل) المروح (المطيب بالمسك) عند النوم وقال : ليتقه الصائم“

لیکن یہ روایت ناقابل استدلال ہے خود امام ابوداؤد فرماتے ہیں ”قال ابوداؤد: قال لي يحيى بن

معين : هو حديث منكر۔ یعنی حدیث الکحل۔ رواة سے متعلقہ کلام کے لئے دیکھئے نصب الراية (ج ۲

ص ۲۵۷) باب ما يوجب القضاء والكفارة احاديث الخصوم ۱۲ مرتب

کحل للصائم سے متعلق تمام روایات ضعیف ہیں، امام ترمذی فرماتے ہیں ”ولا یصح عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی هذا الباب شیء“ چنانچہ حدیث باب بھی البوعاتکہ کی وجہ سے ضعیف ہے لیکن چونکہ اس مضمون کی متعدد روایات مروی ہیں اس لئے ان کا مجموعہ قابل استدلال ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقُبْلَةِ لِلصَّائِمِ

- عن عائشة أَنَّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقبل فی شہر الصوم :
 روزہ دار کے لئے قبلہ کا کیا حکم ہے ؟ اس بارے میں فقہار کے پانچ اقوال ہیں :
 ① بلا کراہت جائز ہے بشرطیکہ روزہ دار کو اپنے نفس پر اعتماد ہو کہ اس کا یہ عمل مفضی الی الجماع نہ ہوگا اور ایسے اندیشہ کی صورت میں مکروہ ہے، امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، سفیان ثوریؒ اور امام اوزاعیؒ کا یہی مسلک ہے، علامہ خطابیؒ نے امام مالکؒ کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے۔
 ② مطلقاً مکروہ ہے کسی قسم کا اندیشہ ہو یا نہ ہو، امام مالکؒ کی مشہور روایت یہی ہے۔
 ③ مطلقاً جائز ہے، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور داؤد ظاہریؒ کا یہی مسلک ہے۔
 ④ نفلی روزوں میں اس عمل کا جواز ہے اور فرض روزوں میں ممانعت ہے۔
 ⑤ روزہ میں یہ عمل مطلقاً ممنوع ہے، بعض تابعین کا یہی مسلک ہے۔

واللہ اعلم (از مرتب)

۱۔ حافظ زلیعیؒ صاحب ”التتبع“ کا قول نقل کرتے ہیں ”والبوعاتکہ محج علی ضعفہ واسمہ طریف بن سلیمان ویقال سلیمان بن طریف، قال البخاری : منکر الحدیث، وقال النسائی : لیس بثقة، وقال الرازی : ذاہل الحدیث، نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۴۵۶) باب ما یوجب القضار والکفارة ۱۲ مرتب

۲۔ دیکھئے ”زلیعی علی الہدایۃ (ج ۲ ص ۴۵۵ تا ۴۵۷) باب ما یوجب الخ ۱۲

۳۔ شیخ ابن ہمامؒ اس مضمون کی متعدد روایات نقل کر کے لکھتے ہیں ”فہذہ عدۃ طرق، ان لم یحجج بواحد منها فالجموع یتج بہ لتعدد الطرق“ فتح القدر (ج ۲ ص ۷۶) باب ما یوجب القضار والکفارة ۱۲

۴۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۵۔ یہ تمام تر تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۸۰) اور عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۹، باب القبلة للصائم) سے ماخوذ ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي مُبَاشَرَةِ الصَّائِمِ

عن عائشة قالت: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يبأشني و هو صائم وكان أملككم لأربه" یہاں مباشرت سے مراد مباشرتِ فاحشہ نہیں بلکہ مطلق لمس ہے، اور تقبیل کی طرح لمس بھی اس شخص کے لئے جائز ہے جسے اپنے اوپر بھروسہ ہو کہ اس سے آگے نہیں بڑھے گا۔ جیسا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے ارشاد "وكان أملككم لأربه" سے معلوم ہوتا ہے۔

یہاں یہ واضح رہے کہ "أَرَبَ" بفتح الهمزة والراء کے معنی "حاجت" کے ہیں اس صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ آپ اپنی حاجاتِ نفس کو سب سے زیادہ قابو میں رکھنے والے تھے اور "أَرَبَ" بکسر الهمزة وسكون الراء "عضو" کے معنی میں آتا ہے اس حدیث میں روایتیں دونوں ہیں، لیکن پہلی روایت راجح اور اوفق بالادب ہے۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ لِأَصِيَاءِ مَنْ دَلِمَ يَعِزُّمُ مِنَ اللَّيْلِ

عن حفصة عن النبي صلى الله عليه وسلم: قال: من لم يجمع

لہ المباشرة الملامسة واصل الملامسة: التقار البشرتين ای لمس بشرة الرجل بشرة المرأة، يستعمل بمعنى الوطی فی الفرج وخارجاً منه، ليس الجماع مراداً بهذه الترجمة۔ کذا فی الفتح (ج ۴ ص ۱۲۹) باب المباشرة للصائم والعمرة (ج ۱۱ ص ۷) ۱۲ مرتب

۲ کہ اس لفظ کی تحقیق کے لئے دیکھئے "مجمع بحار الانوار" (ج ۱ ص ۴۳) باب الهمزة مع الراء ۱۲
۳ کہ "أَرَبَ" بکسر الهمزة حاجت کے معنی میں بھی آتا ہے، علامہ ٹپنی لکھتے ہیں "وبعضهم يرويه بكسر فسكون ويؤيدون معنی الحاجة والعضو ای الذكر۔ مجمع (ج ۱ ص ۴۳)۔

۴ نیز علامہ نبوریؒ لکھتے ہیں "وجاء بالكسر أيضاً بمعنى الحاجة" "معارف" (ج ۶ ص ۸۲) ۱۲ مرتب
۵ کہ صاحب مجمع البحار "وكان أملككم لأربه" کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں "أي الحاجبة، أي كان غالباً لهواه، أي فان أكثر المحذنين يروونه بفتح همزة وراء (ج ۱ ص ۴۳) ۱۲ مرتب
۶ کہ کما قال التورثي واختاره الشيخ الانور لكشميري رحمه الله، وبالطبي إلى أخذه بمعنى العضو۔ معارف السنن (ج ۱ ص ۸۲) ۱۲ مرتب

الصيام قبل الفجر فلا صيام له ۛ

روزہ کی نیت کس وقت سے ضروری ہے؟ | حدیث باب میں اجماع کے معنی پختہ عزم کرنے کے ہیں اس حدیث کی بنا پر امام مالکؒ فرماتے

ہیں کہ روزہ خواہ فرض ہو یا نفل یا واجب، ہر صوۃ میں صبح صادق سے پہلے پہلے نیت کرنا ضروری ہے، صبح صادق کے بعد نیت کرنے سے روزہ نہیں ہوگا۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ فرائض و واجبات کا تو یہی حکم ہے لیکن نوافل میں نصف نہار سے پہلے پہلے نیت کی جاسکتی ہے۔

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ بھی فرض روزہ میں تبییت نیت کے قائل ہیں۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحابؒ نیز سفیان ثوریؒ اور ابراہیم نخعیؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ صوم رمضان، نذر معین اور نفل روزوں میں کسی میں بھی تبییت نیت ضروری نہیں اور ان تمام میں نصف نہار سے پہلے پہلے نیت کی جاسکتی ہے البتہ صرف صوم قضاء اور نذر غیر معین میں رات سے نیت کرنا واجب ہے اور حدیث باب حنفیہ کے نزدیک انہی آخری دو صورتوں (قضاء، یا نذر غیر معین) پر محمول ہے جبکہ نفل روزوں کے بارے میں حنفیہ کا استدلال اگلے باب میں حضرت عائشہؓ کی حدیث سے ہے قالت دخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یومًا، فقال: هل عندک من شئ؟ قالت: قلت: لا، قال: فانی صائم۔ اس حدیث کا ظاہر یہ ہے کہ آپ نے فجر کے بعد روزہ کی نیت فرمائی، اور فرائض کے بارے میں حنفیہ کی دلیل حضرت سلمہ بن اکوعؓ کی روایت ہے قال: أمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجلًا

۱۲ مرتب
باب صوم
۳۵۹ (ج ۳ ص ۹۱)
۱۲ مرتب
باب صوم
۳۵۹ (ج ۳ ص ۹۱)

۱۲ علم "أنه لا یصح صوم إلا بنیۃ اجماعاً فرضاً کان أو تطوعاً لانه عبادة محضۃ فاقتصر الی النیۃ كالصلاة" کذا فی المغنی (ج ۳ ص ۹۱) کتاب الصیام، مسأله: ولا یجزئ صیام فرض حتی ینویہ۔ البتہ وقت نیت کے بارے میں فقہار کا اختلاف ہے جس کی تفصیل متن میں آرہی ہے ۱۲ مرتب

۱۳ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے "معارف" للبنوری (ج ۶ ص ۸۲ و ۸۳) اور "مغنی" لابن قدامہ (ج ۳ ص ۹۱) مسأله: ولا یجزئ صیام فرض حتی ینویہ ۱۲ مرتب

۱۴ باب ما جاز فی افطار الصائم المتطوع ۱۲

۱۵ أخرجه البخاری فی "المصحح" (ج ۱ ص ۲۶۸ و ۲۶۹) باب صیام یوم عاشوراء۔ واللفظ له۔ وبه الروایۃ من ثلاثیات البخاری

من أسلم أن أذن في الناس أن من كان أكل فليصم بقية يومه ومن لم يكن أكل فليصم فإن اليوم يوم عاشوراء۔ اور یہ اس وقت کا واقعہ ہے جبکہ صوم عاشوراء فرض تھا چنانچہ ابو داؤد کی ایک روایت میں تصریح ہے کہ آپ نے عاشوراء کی قضاء کا حکم دیا جو فرائض کی شان ہے، البتہ قضاء رمضان اور نذر غیر معین میں چونکہ کوئی خاص دن مقرر نہیں ہوتا اس لئے پورے دن کو اس روزہ کے ساتھ مخصوص کرنے کے لئے رات ہی سے نیت کرنا ضروری ہے اور حدیث باب میں اُسی کا بیان ہے جبکہ نذر معین اور رمضان کے اداروں کی تعیین ہو چکی ہے لہذا اس میں رات سے نیت کرنا ضروری نہیں۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي افْطَارِ الصَّائِمِ الْمُتَطَوِّعِ

عن أم هانئ قالت: كنت قاعدة عند النبي صلى الله عليه وسلم فأتني بشراب، فشرب منه ثم ناولني فشربت منه، فقلت: إني أذنبت فاستغفر لي قال: وما ذاك؟ قالت: كنت صائمة فأفطرت، فقال: أومن قضاء كنت تقضينه؟ قالت: لا، قال: فلا يضرك؟ اس حدیث کی بنا پر شافعیہ اور حنابلہ یہ کہتے ہیں کہ نفلی روزہ بلا عذر توڑا جاسکتا ہے چنانچہ اگلی روایت میں اس حدیث کے ساتھ یہ الفاظ بھی مروی ہیں الصائم المتطوع أمین نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر۔

لہ (ج ۱ ص ۱۳۳۲) باب فی فضل صومہ (ای عاشوراء)۔ "عن عبد الرحمن بن مسلمة عن عمته أن أتم أتم النبي صلى الله عليه وسلم فقال: صمت يومكم هذا؟ قالوا: لا، قال: فأتوا بقية يومكم واقضوه" قال ابو داود: یعنی یوم عاشوراء ۱۲ مرتب

لہ سفیان ثوری اور امام اسحاقؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔ کما فی المغنی (ج ۲ ص ۱۵۲) مسألة: ومن دخل في صيام تطوع فخرج فلا قضاء عليه۔

واضح ہے کہ حنفیہ کی "المنتقى" والی روایت روزہ توڑنے کے حق میں شافعیہ کے مطابق ہے، چنانچہ شیخ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں "دروایۃ المنتقى": "سیاح بلا عذر" پھر آگے چل کر فرماتے ہیں "واعتمادی أن رواية المنتقى أوجه" فتح القدیر (ج ۲ ص ۸۶) فصل ومن كان مريضاً في رمضان الف ۱۲ مرتب

حنفیہ کے نزدیک بلا عذر روزہ توڑنا ناجائز ہے ، اور حدیثِ باب کا جواب یہ ہے کہ ضیافت ایک عذر ہے جس کی بنا پر روزہ توڑنا جائز ہے ۔ بالخصوص جبکہ یہاں پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت تھی جو ایک اہم عذر تھا ۔

البتہ نتائج اور عملی اعتبار سے یہ اختلاف لفظی جیسا ہے اس لئے کہ اگرچہ حنفیہ کے نزدیک بلا عذر افطار جائز نہیں لیکن اعذار کی فہرست اس قدر طویل ہے کہ معمولی معمولی اعذار کی بنا پر روزہ توڑ دینا جائز ہو جاتا ہے ۔

حدیثِ باب کے تحت دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ نفلی روزہ توڑنے سے اس کی قضا واجب ہوتی ہو یا نہیں ؟ شافعیہ اور حنابلہ عدم وجوب کے قائل ہیں ۔ وہ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں آپ نے حضرت ام ہانیؓ کو قضا کا حکم نہیں دیا بلکہ فرمایا ” الصائم الملتطوع أمین نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر ”

۱۔ حنفیہ کی ظاہر روایت یہی ہے کہ فی فتح ابن الہمام (ج ۲ ص ۸۶) — ابراہیم نخعیؒ اور امام مالکؒ کا مسلک بھی یہی ہے ، علامہ ابن قدامہؒ فرماتے ہیں ” وقال النخعی والبوحنیقہ و مالک یلزم بالشروع فیہ ولا یخرج منه الا بعدہ۔ المغنی (ج ۳ ص ۱۵۲) مسأله : ومن دخل فی صیام تطوع الہ ۱۲ مرتب

۲۔ اختلف المشائخ رحمہم اللہ علی ظاہر الروایۃ بل النبیانۃ عذراً ولا ؟ قیل : نعم ، وقیل : لا ، وقیل : عذر قبل الزوال لا بعده إلا إذا کان فی عدم القطر بعده (ای بعد الزوال) عقود لاحد الوالدین لا غیرہما — کذا فی ” الفتح “ لابن ہمام (ج ۲ ص ۸۶) ۱۲ مرتب

۳۔ دیکھئے البحر الرائق (ج ۲ ص ۲۸۱) فصل فی العوارض — اور مراقی الفلاح (ص ۱۳۵) فصل فی العوارض ۱۲ مرتب

۴۔ سفیان ثوریؒ اور امام اسحاقؒ کا مسلک بھی یہی ہے ۔ مغنی (ج ۳ ص ۱۵۱ و ص ۱۵۲) ۱۲ مرتب

۵۔ نیز ان کا استدلال سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۱۹ ، النیۃ فی السیام) میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے بھی ہوئی قالت دخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوماً فقال : ہل عندک من شیء فقلت لا ، قال : فإنی سأؤم ، ثم مررتی بعدہ ذلک الیوم وقد أبدرت الی حیس (وہ کسانا جو مجبور گئی اور پیرو وغیرہ سے بنایا جاتا ہے) فنبأت (ای اخفیت) لہ منہ وکان یحب الحیس قالت یا رسول اللہ ! إنه أبدرت لہا حیس فنبأت لک منہ قال : أدنیہ ، أما إلی قد أصححت وأنا سأؤم فاکل منہ ثم قال : إنما مثل صوم التطوع مثل الریبل ینخرج من مال الصدقة فان شار أمفاً وإن شار حبسہا — علامہ ابن قدامہؒ نے المغنی (ج ۳ ص ۱۵۲) میں

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک نفلی روزہ شروع کرنے سے واجب ہو جاتا ہے، ان حضرات کا استدلال آیت قرآنی ”وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ“ سے ہے، نیز اگلے باب میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے بھی استدلال ہے ”قالت: كنت أنا وحفصة صائمتين فعرض لنا طعام اشتهيناه فأكلنا منه، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فبدرتني إليه حفصة - وكانت ابنة أبيها - فقالت: يا رسول الله إننا صائمتين فعرض لنا طعام اشتهيناه فأكلنا منه؟ قال: اقضيا يومًا آخر مكانه“

جہاں تک حضرت ام ہانیؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کا مطلب یہ ہے کہ متطوع کے حق میں چھوٹے چھوٹے اذکار سے بھی جواز افطار کی گنجائش ہے، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو قضاء کا حکم دیا ہو لیکن راوی نے اس کو ذکر نہ کیا ہو اور عدم ذکر عدم وجود کو مستلزم نہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي وِصَالِ شَعْبَانَ بِمَضَانِ

عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ: مَا رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَصُومُ شَهْرًا مِمَّا بَعَيْنَ إِلَّا شَعْبَانَ وَرَمَضَانَ“ اس روایت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم رمضان کے علاوہ شعبان کے بھی تمام ایام میں مسلسل روزے رکھتے تھے۔

۱۔ کافی المغنی (ج ۳ ص ۱۵۳): وقال الشيخ والوجه في ذلك يلزم بالشروع فيه ولا يخرج منه إلا بعذر، فان خرج قضي، وعن مالك لا قضاء عليه۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام مالکؒ کی اس مسئلے میں دو روایتیں ہیں ایک حنفیہ کے مطابق اور ایک شافعیہ کے مطابق۔ البتہ علامہ بخاریؒ معارف السنن (ج ۶ ص ۸۵) میں لکھتے ہیں ”فقال مالك - كافي المدونة (ج ۱ ص ۱۸۲) - ان من اصبح صائماً متطوعاً فافطر متعمداً يكون عليه القضاء، وهذا قريب من مذهب ابي حنيفة وجعلهما ابن رشد في ”قواعده“ واحداً“ مرتب عفا الله عنه

۲۔ سورہ محمد آیت ۳۳ پ ۲۶ — ۱۲ م

۳۔ باب ماجاء في ايجاب القضاء عليه ۱۲ م

۴۔ شرح باب الزمرب ۱۲

جبکہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے "قَالَ: مَا صَامَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَهْرًا كَامِلًا قَطُّ غَيْرَ رَمَضَانَ الْهِجْرَةِ" جس سے ایک طرح کا تعارض ہو جاتا ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عام مہینوں شعبان کے اکثر ایام میں روزہ رکھنے کا تھا اس اکثریت کو کامل شہر کا حکم دے کر حضرت اُم سلمہؓ نے "مَا رَأَيْتُ النَّبِيَّ

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَصُومُ شَهْرًا مَتَّ الْبَعِينَ إِلَّا تَعْبَانًا وَرَمَضَانَ" روایت کر دیا، لیکن نفس الامر میں چونکہ آپؐ نہ تو شعبان کے پورے مہینے میں مسلسل روزے رکھتے تھے اور

نہ ہی رمضان کے علاوہ کسی اور مہینے میں۔ اس لئے حضرت ابن عباسؓ نے "مَا صَامَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَهْرًا كَامِلًا قَطُّ غَيْرَ رَمَضَانَ الْهِجْرَةِ" روایت کر دیا، اسی باب

کی اگلی روایت جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، ہماری توجیہ کی تائید کر رہی ہے "قَالَتْ: مَا رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي شَهْرٍ أَكْثَرَ صِيَامًا مِنْهُ فِي شَعْبَانَ

كَانَ يَصُومُهُ إِلَّا قَلِيلًا بَلْ كَانَ يَصُومُهُ كُلَّهُ" وَاللَّهُ أَعْلَمُ

پھر آپ کے غیر رمضان میں کثرت صوم کے لئے شعبان کو اختیار کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس مہینے میں بندوں کے اعمال باری تعالیٰ کے سامنے پیش کئے جاتے ہیں، چنانچہ حضرت اسامہ

ابن زیدؓ سے مروی ہے "قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! لِمَ أُرَكُّ تَصُومُ شَهْرًا مِنْ الشُّهُورِ مَا تَصُومُ مِنْ شَعْبَانَ، قَالَ: ذَلِكَ شَهْرٌ يَغْفُلُ النَّاسُ عَنْهُ بَيْنَ رَجَبٍ

وَرَمَضَانَ وَهُوَ شَهْرٌ تَرَفَعُ فِيهِ الْأَعْمَالُ إِلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ، فَأَحَبُّ أَنْ يَرْفَعَ عَمَلِي وَأَنَا صَائِمٌ" وَاللَّهُ أَعْلَمُ (از مرتب)

۱۔ آخر ج۲ البخاری (ج ۲ ص ۱۲۶۳) باب مَا يَذْكُرُ مِنْ صَوْمِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَانْفِطَارِهِ (واللفظ) وسلم (ج ۱ ص ۳۲۵) باب صِيَامِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي غَيْرِ رَمَضَانَ الْهِجْرَةِ - وَالنَّسَائِيُّ (ج ۱ ص ۳۲۱) صَوْمِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِأَيِّ يَوْمٍ

وَأُمِّي - وَلَفْظُهُ: وَمَا صَامَ شَهْرًا مُتَتَابِعًا غَيْرَ رَمَضَانَ مِنْذَرْتُهُ الْمَدِينَةَ "مرتّب

۲۔ سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۲۲) صَوْمِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِأَيِّ يَوْمٍ وَأُمِّي ۱۲

۳۔ اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَصُومُ شَعْبَانَ كُلَّهُ" قَالَتْ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَحَبُّ شَهْرٍ إِلَيْكَ أَنْ تَصُومَ شَعْبَانَ؟ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ فِيهِ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ مِائَةَ سَنَةٍ، فَأَحَبُّ أَنْ يَأْتِيَنِي أَجَلِي وَ

أَنَا سَائِمٌ" (قال المنذرى) رواه أبو يعلى وبوخاری - والرفعی والتریب (ج ۲ ص ۱۱۷) الترغیب فی

ہیں، یہ تمام روایات سنداً ضعیف ہیں، چنانچہ حضرت عائشہؓ کی حدیثِ باب بھی ضعیف ہے، اول تو اس لئے کہ اس میں ایک راوی حجاج بن ارطاةؓ ہیں جن کا ضعف مشہور ہے دوسرے اس لئے کہ اس میں دو انقطاع پائے جاتے ہیں ایک تو یہ کہ حجاج بن ارطاةؓ کا سماع یحییٰ بن ابی کثیرؓ سے نہیں ہے اور پھر یحییٰ بن ابی کثیرؓ کا سماع بھی عروہؓ سے نہیں ہے البتہ یحییٰ بن معینؓ کے بارے میں یہ مشہور ہے کہ انہوں نے حضرت عروہؓ سے یحییٰ بن ابی کثیرؓ کا سماع ثابت قرار دیا ہے اس صورت میں اس میں صرف ایک ہی انقطاع ہوگا، بہر حال دوسری روایات کی طرح یہ روایت بھی ضعیف ہی ہے۔

لیکن ان روایات کے ضعف کے باوجود شبِ برات میں اہتمامِ عبادت بدعت نہیں، اول تو اس لئے کہ روایات کا تعدد اور ان کا مجموعہ اس پر دال ہے کہ لیلۃ البرات کی فضیلت لے اصل نہیں۔

دوسرے امت کا تعامل لیلۃ البرات میں بیداری اور عبادت کا خاص اہتمام کرنے کا رواج اور یہ بات کئی مرتبہ گزر چکی ہے کہ جو بھی ضعیف روایت مؤید بال تعامل ہو وہ مقبول ہوتی ہے لہذا

۱۔ چنانچہ علامہ بنوریؒ فرماتے ہیں: "ولم أقف علی حدیث مسند مرفوع صحیح فی فضلہا۔ کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۹۷) ۱۲م
۲۔ حجاج بن ارطاة۔ بفتح الهمزة۔ ابن ثور ابن ہبیرۃ النخعیؒ، أبو ارطاة الکوفی القاضی أحد الفقہاء صدوق کثیر الخطأ والتدلیس من السابغة، مات سنة خمس واربعمین (برمز) ۱۱۱ (ای البخاری فی الادب المفرد) م (ای مسلم فی صحیحہ) ۷ (ای اصحاب السنن الاربعۃ فی سننہم)۔ تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۱۵۲ رقم ۱۲۵) ۱۲م رتب

۳۔ یحییٰ بن ابی کثیر الطائی مولاہم ابو نصر الہمامی، ثقہ، ثبت، لکنہ یدلس ویرسل، من الخامسة مات سنة اثنتین و ثلاثین وقیل قبل ذلک (برمز) ۷۔ تقریب (ج ۲ ص ۲۵۶، رقم ۱۵۸) ۱۲م رتب

۴۔ یہ تفصیل خود امام ترمذیؒ نے امام بخاریؒ کے حوالہ سے باب میں نقل کی ہے ۱۲م

۵۔ یہ تفصیل عمدة القاری (ج ۱۱ ص ۸۲، باب صوم شعبان) سے ماخوذ ہے ۱۲م رتب

۶۔ فقیہ عصر حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس سرہ اپنے رسالہ "شبِ برات (ص ۸) میں لکھتے ہیں:

"صحابہ و تابعین سے اس رات میں جاگنا اور اعمالِ مسنونہ پر عمل کرنا قابلِ اعتماد روایات سے ثابت ہوا ہے

(دیکھو آخر مواہب لدنیہ) اور ابن حجاج مکی "مخل" (ص ۲۴۸) میں تحریر فرماتے ہیں کہ سلفِ صالحین اس رات کی تعظیم

کرتے اور اس کے لئے پہلے سے تیاریاں کرتے تھے ۱۲م رتب عفی عنہ

لیلۃ البرارت کی فضیلت ثابت ہے اور ہمارے زمانے کے بعض ظاہر پرست لوگوں نے احادیث کے محض سنادی ضعف کو دیکھ کر لیلۃ البرارت کی فضیلت کو بے اثر قرار دینے کی جو کوشش کی ہے وہ درست نہیں۔

البتہ اس رات میں شوركعات نماز کی روایت موضوع ہے کما صرح بہ ابن الجوزی وغیرہ، چنانچہ امت کا اس پر عمل بھی نہیں رہا۔

بعض حضرات نے آیت قرآنی ”إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ“ فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمٍّ حَكِيمٍ ○ سے لیلۃ البرارت کی فضیلت ثابت کی ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ آیت لیلۃ القدر کے بارے میں ہے، چنانچہ جمہور مفسرین اسی کے قائل ہیں نیز ”إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ“ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

حضرت عائشہؓ کی حدیث باب سے لیلۃ البرارت میں آپؐ کا بقیع جانا معلوم ہوا جو شب برارت میں قبرستان جانے کی اصل ہے لیکن چونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس پر مداومت ثابت نہیں اس لئے اس کو سنت مستمرہ کا درجہ دینا بھی صحیح نہیں، ہاں کبھی کبھی چلا جائے تو مضائقہ نہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ واعلم

۱۔ وعلیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ حدیث آخر رواہ (ابن الجوزی) ایضاً فی الموضوعات، فیہ: من صلی ماہ رکعة فی لیلۃ النصف من شعبان“ الحدیث — کذا فی العدة (ج ۱ ص ۸۲) باب صوم شعبان ۱۲ مرتب

۲۔ قال: لا شک أنه موضوع — حوالہ بالا ۱۲ م

۳۔ وکان بنی الشیخ تقی الدین ابن الصلاح و الشیخ عز الدین بن عبدالسلام فی ہذہ الصلاة مقاولات، فابن الصلاح یزعم ان لها اصلاً من السنة وابن عبدالسلام ینکرہ — حوالہ بالا ۱۲ مرتب

۴۔ سورة دخان آیت ۴۳ و ۴۴، ۱۲ م

۵۔ علامہ آلوسیؒ: ”انا انزلنہ فی لیلۃ مبارکۃ“ کے تحت لکھتے ہیں ”ہی لیلۃ القدر علی ما روى عن ابن عباسؓ وقادة وابن جبیر ومجاہد وابن زید والحسن وعلیہ اکثر المفسرین والظواہر معہم، وقال عکرمۃ وجماعۃ: ہی لیلۃ النصف من شعبان وتسمى ”لیلۃ الرحمۃ“ و ”لیلۃ المبارکۃ“ و ”لیلۃ الصک“ (چیک) و ”لیلۃ البرارۃ“ — ووجه تسمیتهما بالآخرین أن البندار إذا استوفى الخراج من أهله كتب لهم البرارۃ والصک، كذلك أن الله عز وجل يكتب لعباده المؤمنين البرارۃ والصک فی ہذہ اللیلۃ — روح المعانی (الجزء الخامس عشر ص ۱۱۰ و ۱۱۱) ۱۲ م

۶۔ سورة القدر آیت ۳ — ۱۲ م — دیکھئے ”شب برارت“ (دش) ”شب برارت کے مسنون اعمال“ ۱۲ م

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ الْمُحَرَّمِ ۝

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: افضل الايام بعد صيام شهر رمضان شهر الله المحرم ۝ یہ فضیلت عاشورار کے علاوہ محرم کے دوسرے ایام کو بھی شامل ہے۔ ترجمہ الباب سے بھی امام ترمذی کا مقصد مطلق صوم محرم کی فضیلت کو بیان کرنا ہے نہ کہ صوم عاشورار کی فضیلت کو، اس لئے کہ اس کی فضیلت کے لئے امام ترمذی نے آگے مستقلاً ایک باب قائم کیا ہے۔

پھر یہاں سوال ہوتا ہے کہ جب صیام محرم کو رمضان کے بعد تمام مہینوں کے روزوں پر فضیلت حاصل ہے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا محرم کے بجائے شعبان میں بکثرت روزہ رکھنے کا معمول کیوں تھا؟

علامہ نوویؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ شاید آپ کو صیام محرم کی اس درجہ فضیلت کا اپنی بالکل آخر حیات میں علم ہوا ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ محرم میں اعذار مثلاً اسفار و امراض کی زیادتی کی بناء پر آپ محرم میں بکثرت روزے نہ رکھ سکے ہوں۔ واللہ اعلم (از مرتب)

۱۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۲۔ الظاہر انہ اريد شهر المحرم نفسه كله او اكثره او الصوم فيه . معارف السنن (ج ۶ ص ۹۹)

وفی "اللوکب" (ج ۱ ص ۲۵۷): هذه الفصيلة شاملة لغير يوم عاشوراء أيضا وهذا لما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال قبل أن يقف على فضل صوم عرفة أو يكون الفصيلة فيه جزئية فلا ينافي فضيلة صوم غير هذا الشهر على ما اُتينا به باب ما جاء في الحث على صوم عاشوراء (ج ۱ ص ۱۲۳) ۱۲ م

۳۔ جیسا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے پتہ چلتا ہے۔ قالت: ما رأيت النبي صلى الله عليه وسلم في شهر أكثر صياماً منه في شعبان كان يصومه إلا قليلاً بل كان يصومه كله۔ ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۲) باب ما جاء في دعاء شعبان برمضان۔ قریب قریب اسی مفہوم کی روایت حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی ہے لکھنا التفصیل ۱۲ مرتب

۴۔ دیکھئے شرح صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۵) باب صیام النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی غیر رمضان و (ص ۳۶۸) باب فضل صوم المحرم ۱۲ مرتب

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ يَوْمِ الْجُمُعَةِ

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصوم من غرة كل شهر ثلاثه أيام وقتما كانت ليلة يوم الجمعة . یہ حدیث اس مسئلہ میں حنفیہ کی دلیل ہے کہ جمعہ کے دن کا روزہ بلا کراہت جائز ہے اگرچہ اس سے پہلے یا بعد کوئی روزہ نہ رکھا جائے ۔
شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جمعہ کا تنہا روزہ رکھنا مکروہ ہے تاوقتیکہ اس سے پہلے یا بعد کوئی روزہ نہ رکھا جائے ۔ ان کی دلیل اگلے باب میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے

لے وردی ذلک عن ابن عباس ومحمد بن المنکدر وهو قول مالک وأبي حنيفة ومحمد بن الحسن ، وقال مالك : لم أسمع أحدا من أهل العلم والفقه ومن يقتدى به ينهى عن صيام يوم الجمعة . قال : وصيامه حسن ، كذا في العمدة للعيني (ج ۱۱ ص ۱۰۳) باب صوم يوم الجمعة فإذا أصبح صائما يوم الجمعة فعليه أن يفطر ۱۲ مرتب

لے اس مسئلہ میں علامہ عینیؒ نے فقہاء کے پانچ اقوال نقل کئے ہیں ،
○ ایک مطلقاً کراہت کا ۔ یہ ابراہیم شافعیؒ ، شعبیؒ ، زہریؒ اور مجاہدؒ کا قول ہے اور حضرت علیؓ سے بھی مروی ہے نیز ابو عمرؒ نے امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے (لیکن "المغنی" ج ۳ ص ۱۶۵ ، فصل : ويكره افراد يوم الجمعة بالصوم — میں امام احمدؒ کا مسلک اثرمؒ کی روایت کے مطابق دہی نقل کیا گیا ہے جو متن میں مذکور ہے)

○ دوسرا قول مطلقاً اباحت کا ہے یعنی جواز بغیر کراہت ، اس قول کی تفصیل پچھلے حاشیہ میں گذر چکی ہے ۔
○ تیسرا قول یہ ہے کہ صرف افراد صوم کی صورت میں کراہت ہے فان صام يوماً قبله أو بعده لم يكره ، حضرت ابو ہریرہؓ ، محمد بن سیرینؒ ، طاؤسؒ ، امام ابو یوسفؒ اور مالکیہ میں سے ابن عربیؒ نیز امام شافعیؒ کا بھی یہی مسلک ہے ۔ البتہ مزنیؒ نے امام شافعیؒ کا ایک قول امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے مطابق جواز کا بھی نقل کیا ہے ۔

○ چوتھا قول یہ ہے کہ احادیث میں جو صوم جمعہ کی نہیں وارد ہوئی ہے اس کا مقصد یہ ہے کہ جمعہ کے دن کو دن کے کئے نام سے کیا جائے لہذا اگر اس کچھ سے پہلے (ہفتہ سے جمعہ تک) یا جمعہ کے بعد (ہفتہ سے جمعہ تک) کسی بھی دن روزہ رکھ لیا تو اس مانعت سے خارج ہو گیا ۔ قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں " وقد يرجح ما قاله قوله في الحديث الآخر " لا تنقصوا يوم الجمعة بصيام من بين الأيام داليلة بتمام من بين الليالي " لیکن علامہ عینیؒ اس سے

” قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا يصوم أحدكم يوم الجمعة إلا أن يصوم قبله أو يصوم بعده “

اس کے جواب میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ حکم ابتداء پر اسلام کا ہے، اس وقت خطرہ یہ تھا کہ جمعہ کے دن کو کہیں اسی طرح عبادت کے لئے مخصوص نہ کر لیا جائے جس طرح یہود نے ہفتہ میں صرف یوم السبت کو عبادت کے لئے مخصوص کر لیا تھا اور باقی ایام میں چھٹی کر لی تھی۔ لیکن بعد میں جب اسلامی عقائد و احکام راسخ ہو گئے تو یہ حکم ختم کر دیا گیا، اور جمعہ کے دن بھی روزے رکھنے کی اجازت دیدی گئی، بالکل اسی طرح جس طرح شروع میں یوم السبت کا روزہ رکھنے سے تاکید کے ساتھ منع کیا گیا تھا کہما فی روایۃ الباب الاثنی عشر۔ واللہ اعلم

حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں ” و ہذا ضعیف جداً “

○ پانچواں قول ابن حزم کا ہے ” أنه یحرم صوم یوم الجمعة إلا لمن صام یوماً قبله أو یوماً بعده أو وافق ما ذکره “

بأن کان یصوم یوماً ویفطر یوماً فوافق یوم الجمعة صیامہ “ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱۱ ص ۱۰۴ و ص ۱۰۵) باب صوم یوم الجمعة ۱۲ مرتب عا ناه اللہ

۳ باب ما جاز فی کراہیۃ صوم یوم الجمعة وحده ۱۲ م

حاشیہ صفحہ ۵۸۴

۱۔ جیسا کہ حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث باب میں ” قلما کان (النبی صلی اللہ علیہ وسلم) یفطر یوم الجمعة “ سے پتہ چلتا ہے ۱۲ م

۲۔ یعنی ” باب ما جاز فی صوم یوم السبت “۔ روایت اس طرح ہے ” لا تصوموا یوم السبت إلا فیما انقض علیکم اللحد (چیلکا) عنیة أو عود شجرة فلیمضه “ یہ ممانعت بھی کفار کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے تھی، جب احکام اسلام راسخ ہو گئے اور عقائد میں پختگی پیدا ہو گئی تو یہ ممانعت و کراہت باقی نہ رہی۔ چنانچہ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یوم السبت میں بکثرت روزہ رکھنا ثابت ہے، چنانچہ صحیح ابن خزیمہ میں حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے ” أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اکثر ما کان یصوم من الايام یوم السبت ویوم الأحد، کان یقول : انہما یوما عید للمشرکین وأنا أری ان أخالقہم “ (قال المنذری) رواہ ابن خزیمہ فی صحیحہ وغیرہ۔ الترغیب والترہیب (ج ۲ ص ۱۲۸ و ص ۱۲۹) الترغیب فی صوم الأربعا والخمیس والجمعة والسبت والأحد (رقم ۵۱)

پھر صوم یوم السبت کی ممانعت کا مطلب امام ترمذیؒ نے یہ بیان کیا ہے (باقی حاشیہ بر صفحہ ۵۸۴)

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ يَوْمِ الْاِثْنَيْنِ وَالْخَمِيسِ

عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: تعرض الأعمال يوم الاثنين والخميس فأحب أن يعرض عملي وأنا صائم. پیر اور جمعرات میں خصوصیت سے روزہ رکھنے کی حکمت تو خود حدیث میں مذکور ہے کہ ان دونوں دنوں میں بندوں کے اعمال باری تعالیٰ کی بارگاہ میں پیش کئے جاتے ہیں، پھر پیر کی تو خاص طور سے اس لئے بھی اہمیت ہے کہ اسی دن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت باسعادت ہوئی، اسی دن آپ کی بعثت ہوئی، اسی دن آپ ہجرت کر کے قبار پہنچے۔ ان خصوصیات کی بنا پر پیر کے دن کو دوسرے ایام پر ایک درجہ فضیلت حاصل ہو جاتی ہے، خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جب پیر کے روز کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے ارشاد فرمایا "فیہ ولدت و فیہ أنزل صلی اللہ علیہ وسلم"۔

رفع اعمال متعلق احادیث | واضح ہے کہ رفع اعمال کے بارے میں مختلف احادیث مروی ہیں، بعض میں مروی ہے کہ رات

کے اعمال دن سے پہلے اور دن کے اعمال رات سے پہلے باری تعالیٰ کی بارگاہ میں پیش کئے جاتے ہیں۔ بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ پیر اور جمعرات کے دن پیش کئے جاتے ہیں کما فی روایۃ الباب

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) "و معنی الکراہیۃ فی ہذا أن یختص الرجل یوم السبت بصیام لأن الیہود یعظمون یوم السبت" اس معنی کے اعتبار سے یہ کراہیت بظاہر اب بھی باقی ہے۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ۵۸۴

۱۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۲۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۰۳) ۱۲ م

۳۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۸) باب استحب صیام ثلاثۃ ایام من کل شہر الخ ۱۲ م

۴۔ کما فی روایۃ ابی موسیٰ (الاشعری) "یرفع إلیہ عمل اللیل قبل عمل النہار وعمل النہار قبل عمل اللیل صحیح مسلم (ج ۱ ص ۹۹) کتاب الایمان، باب معنی قول اللہ عز وجل "وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ" — و

سنن ابن ماجہ (ص ۱۸) باب فیما انکرت الجہمیۃ ۱۲ مرتب

بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ اعمال کی پیشی شعبان میں ہوتی ہے۔

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں ممکن ہے کہ روایات میں یہ اختلاف انواع اعمال کے اختلاف کی بنا پر ہو یعنی ایک قسم کے اعمال کسی ایک خاص وقت میں پیش کئے جاتے ہوں اور دوسری قسم کے اعمال کسی دوسرے وقت میں۔

اور بعض حضرات نے یہ فرق کیا ہے کہ کسی وقت اجمالی طور پر اعمال پیش کئے جاتے ہیں، اور کسی وقت تفصیلی طور پر، روایات کا اختلاف اسی بنا پر ہے۔

اور بعض نے کہا کہ بعض ایام میں اعمال اٹھائے جاتے ہیں اور دوسرے بعض ایام میں باری تعالیٰ کی بارگاہ میں پیش کئے جاتے ہیں، اختلاف روایات اسی پر محمول ہے۔ واللہ اعلم

(از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ الْأَرْبَعَاءِ وَالْخَمِيسِ

قال: سألت أبا عبد الله النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن صیام الدھر فقال: إن لأهلك عليك حقا ثم قال: صم رمضان والذي يليه وكل أربعاء وخميس، فإذا أنت قد صمت الدھر وأفطت ۝

پچھلے باب کی روایات سے پیر اور جمعرات کے روزوں کا استحباب معلوم ہو رہا تھا، اور حدیث باب سے بدھ کے روزہ کی بھی فضیلت ثابت ہو رہی ہے۔

کسی خاص دن کے روزے کے مستحب ہونے کے بارے میں آسان سی اصولی بات یہ ہے کہ ہر وہ روزہ جس کے بارے میں کوئی حدیث مروی ہو اور اس میں تشبیہ بالکفار بھی نہ ہو وہ مستحب ہے۔

۱۔ کمافی روایۃ اسامة بن زید قال: قلت یا رسول اللہ! لم أَرَکَ تصوم شهرًا من الشهور ما تصوم من شعبان قال: ذلک شهر یفضل الناس عنه بن رجب ورمضان وهو شهر ترفع فیہ الأعمال إلی رب العالمین الخ۔ سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۲۲) صوم النبی صلی اللہ علیہ وسلم بآبی ہو وادی ۱۲ مرتب

۲۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۰۵ و ۱۰۶) ۱۲ م

۳۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۴۔ کمافی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۰۶) ۱۲ م

حدیث باب میں "وَالَّذِي يَلِيهِ" سے مراد عید کے بعد کے چھ روزے ہیں اور "صمت الدھر" کا مطلب یہ ہے کہ رمضان کے روزے تو "مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا" کے قاعدے سے دس مہینوں کے روزوں کے برابر ہیں اور عید کے بعد کے چھ روزے اسی قاعدے سے دو ماہ کے روزوں کے برابر ہیں اس طرح سال مکمل ہو جاتا ہے، جو شخص اس مذکورہ عمل پر مواظبت کرتا رہے وہ شریعت کی نگاہ میں صائم الدھر ہے۔

واضح رہے کہ مذکورہ حساب سے سیام الدھر کی تفصیلت بدھ و جمعرات کے روزوں کے بغیر حاصل ہو جاتی ہے اس کے باوجود ان ایام کا بڑھانا اور مجموعہ پر سیام دھر کا حکم لگانا شاید اس اعتبار سے ہو کہ روزوں کی ادائیگی اور ان کے حقوق میں جو کچھ کمی ہو گئی ہو اس زیادتی سے اس کی تلافی ہو جائے ورنہ اصل کے اعتبار سے صوم دھر کی تفصیلت کا حاصل کرنا ان دو روزوں پر موقوف نہیں، چنانچہ ترمذی ہی کی ایک دوسری مرفوع روایت میں اس زیادتی کا کوئی ذکر نہیں بلکہ اصل حکم کا لحاظ کیا گیا ہے، چنانچہ ارشاد ہے "من صام رمضان ثم أتبعه بست من شوال فذلك صيام الدھر" نیز ایک روایت میں ارشاد ہے "من صام من کل شهر ثلاثة أيام فذلك صيام الدھر" اس روایت میں بھی اصل ہی کو ذکر کیا گیا ہے کہ ہر ماہ میں تین روزے رکھنا

۱۔ جس کا قرینہ یہ ہے کہ حدیث باب میں سیام رمضان، "وَالَّذِي يَلِيهِ" اور بدھ و جمعرات کے روزوں کو "صيام دھر" قرار دیا گیا ہے اور ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۲) ہی میں باب ماجاء فی صیام ستہ ایام من شوال کے تحت حضرت ابو ایوبؓ کی مرفوع روایت مروی ہے جس میں صیام رمضان اور شوال کے چھ روزوں کو "صيام دھر" قرار دیا گیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیث باب میں "وَالَّذِي يَلِيهِ" سے بھی شش عید کے روزے مراد ہیں ۱۲ مرتب

۲۔ سورۃ انعام آیت ۱۶۱ پ - ۱۲

۳۔ یہ توجیہ حضرت ابو ذرؓ کی روایت سے ماخوذ ہے "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صام ثلاثة ايام من الشهر فقد صام الدھر كله، ثم قال: صدق الله في كتابه "مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا" سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۲۴) صوم ثلاثہ ایام من الشهر نیز دیکھئے سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۵) باب ماجاء فی صوم ثلاثہ من کل شهر ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۱۲۳) باب ماجاء فی صیام ستہ ایام من شوال ۱۲

۵۔ ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۵) باب ماجاء فی صوم ثلاثہ من کل شهر ۱۲

صوم دہر کے مساوی ہے اسی اعتبار سے کہ ہر تین روزے مہینے کے برابر ہیں۔ جب کوئی مہینہ تین روزوں سے خالی نہ ہوگا تو صیام الدہر کی فضیلت حاصل ہو جائے گی۔ واللہ اعلم
(از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الصَّوْمِ يَوْمَ عَرَفَةَ

اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: صِيَامُ يَوْمِ عَرَفَةَ إِنْ أَحْتَسِبَ عَلَى اللَّهِ أَنْ يَكْفِرَ السَّنَةَ الَّتِي بَعْدَهُ وَالسَّنَةَ الَّتِي قَبْلَهُ " حدیث باب سے صوم یوم عرفہ کی فضیلت اور اس کا استحباب معلوم ہوتا ہے، چنانچہ یہ روزہ ہمارے نزدیک بھی مندرجہ البتہ حجاج کے حق میں عرفات میں صوم یوم عرفہ مکروہ ہے، وجہ یہ ہے کہ روزہ رکھنے سے ضعف ہو جائے گا اور اس مبارک موقعہ پر زیادتی دغا کا جو مقصود ہے وہ مقصود حاصل نہ ہو سکے گا نیز آفتاب غروب ہوتے ہی مزدلفہ چل دینا مشکل ہو جائے گا، یہی وجہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس دن عرفات میں افطار فرمایا، چنانچہ اگلے باب میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے "ان النبي صلى الله عليه وسلم أفطر بعرفة وأرسلت إليه أم الفضل بلبن فشرب" نیز اگلے باب ہی میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں "حججت مع النبي صلى الله عليه وسلم فلم يصمه — یعنی یوم عرفہ — ومع أبي بكرؓ فلم يصمه ومع عمرؓ فلم يصمه ومع عثمانؓ فلم يصمه الخ"

البتہ جس حاجی کو اپنے بارے میں یقین ہو کہ روزہ رکھنے سے وقوف عرفات اور دعائیں

۱۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۲۔ باب ما جاء في كراهية صوم عرفة بعرفة ۱۳ م

۳۔ بلکہ ایک روایت میں تو عرفات میں عرفہ کے دن روزہ کی ممانعت مذکور ہے، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: "روى ابو داود والنسائي وصححه ابن خزيمة والحاكم من طريق عكرمة أن أبا هريرةؓ حدثهم أن رسول الله صلي الله عليه وسلم نهى عن صوم يوم عرفة بعرفة، وأخذ بظاهره بعض السلف، فجاء عن يحيى بن سعيد الأنصاري قال: يجب فطر يوم عرفة للحاج" — فتح الباری (ج ۳ ص ۲۰۷) باب صوم يوم عرفة ۱۲ مرتب

وغیرہ مانگنے اور غروب شمس کے بعد فوراً مزدلفہ روانگی میں کوئی خلل نہ ہوگا اس کے لئے یہ کراہت نہیں بلکہ روزہ کا استحباب اس کے حق میں بھی ہوگا ^{لہ} واللہ اعلم (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْحَدِيثِ عَلَى صَوْمِ يَوْمِ عَاشُورَاءَ

عاشوراء عشر سے ماخوذ ہے اور فاعولاء بالمد کے وزن پر ہے اور عاشورہ کے معنی میں ہے اس کا موصوف محذوف ہے یعنی "الليلة العاشوراء" اور اس سے مراد محرم کی دسویں تاریخ ہے۔

بعض حضرات نے نو تاریخ کو عاشوراء قرار دیا ہے، انہیں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے مغالطہ لگا جو اگلے سے پیوستہ باب میں حکم بن اعرجؓ سے مروی ہے "قال: انتہیت إلی ابن عباسؓ وهو متوسد رداءہ فی زمن م فقلت: أخبرنی عن یوم عاشوراء

لہ کافی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۰۸ و ۱۰۹)۔ اور خود حضرت ابن عمرؓ حدیث باب کے آخر میں فرماتے ہیں "وأنالاً صومہ ولا آمر بہ ولا أنہی عنہ" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود حضرت ابن عمرؓ صوم یوم عرفة بوقت کو ممنوع یا مکروہ قرار نہیں دیتے۔ نیز حافظؒ فرماتے ہیں "عن ابن الزبیر واسامہ بن زید وعائشة انہم کانوا یصومونہ وکان ذلک یحبب الحسن و یحکیمہ عن عثمان۔ کذا فی "الفتح" (ج ۴ ص ۲۰۷) باب صوم یوم عرفة ۱۲ مرتب

۲۵ قال القریطی: عاشوراء معدول عن عاشرۃ للبالغة والتعظیم وهو فی الأصل صفة لليلة العاشرۃ لانه ماخوذ من العشر الذی ہوا سم العقد والیوم مضاف الیہا فاذا قیل: یوم عاشوراء فکانہ قیل یوم الليلة العاشرۃ الا انہم لما عدلوا بہ عن الصفة غلبت علیہ الاسمیۃ فاستغنوا عن الموصوف فحذفوا الليلة فصارت ہذا اللفظ علماً علی الیوم العاشر (وہذا یؤقتضی الاشتقاق والتسمیۃ)۔ وقیل: ہوا یوم التاسع فعلى الاول فالیوم مضاف لليلة الماضیۃ وعلى الثاني ہو مضاف لليلة الآتیۃ، وقیل: ہوا یوم التاسع عاشوراء أخذ من اوراد الابل کانوا اذ ارعوا الابل ثمانیۃ ايام ثم اوردوا بہا فی التاسع قالوا: وردنا عشر اکبر العین وكذلك إلی الثلاثة۔ کذا فی فتح الباری ۳ وحکی فیہ القصر (ای عاشوراء)۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۱۰۹ و ۱۱۰) ۱۲ م

۴۵ کما نقل الترمذی فی باب ما جاء فی عاشوراء ای یوم ہو ۵۔ وانظر معارف السنن (ج ۶ ص ۱۱۰ و ۱۱۱) ۱۲ م
۵۵ ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۴) باب ما جاء فی عاشوراء ای یوم ہو ۶ ۱۲ م

اُی یومِ اُصومہ ؟ فقال : إذا رأیت هلالَ المحرم فاعد رتماً صبح
 من یوم التاسع صائماً ، قال : قلت : أهکذا کان یصومه محمد صلی اللہ
 علیہ وسلم ؟ قال : نعم ؛ یہ حضرات اس روایت کا مطلب نہیں سمجھے اور حضرت
 ابن عباسؓ کی طرف بھی یہ منسوب کر دیا کہ وہ نو محرم کو عاشوراء قرار دیتے تھے اور اسی دن روزہ
 رکھنے کے قائل تھے حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا مقصد یہ تھا کہ نویں اور دسویں
 دونوں تاریخوں میں روزہ رکھا جائے۔

پھر جہاں تک ”أهکذا کان یصومه محمد صلی اللہ علیہ وسلم ؟“
 کے جواب میں حضرت ابن عباسؓ کے ”نعم“ کہنے کا تعلق ہے سو اس کا مطلب یہ نہیں کہ
 نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی حیات میں عملاً ایسا کیا بلکہ مطلب یہ ہے کہ آپ نے یہ عزم ظاہر
 کیا کہ آئندہ میں صرف عاشوراء کا روزہ نہ رکھوں گا بلکہ اس کے ساتھ ایک روزہ اور ملاؤں گا
 تاکہ یہودیوں کے ساتھ مشابہت ختم ہو جائے اس لئے کہ یہود بھی اس دن کی تعظیم کیا کرتے
 تھے اور روزہ رکھا کرتے تھے (کما فی روایۃ ابن عباس عند البخاری ج ۱ ص ۲۶۸)
 باب صیام یوم عاشوراء۔ نیز کفار مکہ بھی زمانہ جاہلیت میں اس دن روزہ رکھتے تھے کما
 فی روایۃ عائشۃ عند مسلم ج ۱ ص ۳۵۷ ، باب صوم یوم عاشوراء۔ مرتب
 لیکن آپ کی وفات ہو گئی اور آپ اپنے اس ارادہ پر عمل نہ فرما سکے لیکن چونکہ آپ محرم کر لیا

لہ معارف السنن (ج ۱ ص ۱۱۰ و ۱۱۱) ۱۲ م

تہ جیسا کہ ”أصبح من یوم التاسع صائماً“ کے جملہ میں کلمہ ”من“ اس کا قرینہ ہے جو ابتداء کے لئے آتا ہے،
 (گویا کہا جا رہا ہے کہ نویں تاریخ سے روزہ رکھنا شروع کر دو اور پھر دسویں تاریخ کو بھی رکھو) ورنہ یوں بھی کہا
 جاسکتا تھا ”أصبح یوم التاسع صائماً“ واللہ اعلم ۱۳ مرتب

تہ چنانچہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۵۹) باب صوم عاشوراء میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں
 ”عین صام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم عاشوراء وأمر یصیامہ قالوا : یا رسول اللہ ! إنه یوم یعظمہ
 الیہود والنصارى فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فإذا کان العام المقبل إن شاء اللہ صمنا الیوم التاسع
 قال : فلم یأت العام المقبل حتی توفي رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اس روایت سے یوم التاسع کے
 یوم عاشوراء نہ ہونے کا بھی پتہ چل رہا ہے اس لئے کہ ایک طرف حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں

تھا اس لئے آپ کا یہ عزم عمل کے درجہ میں ہے چنانچہ مسنون یہی ہے کہ عاشورار کے ساتھ پہلے یا بعد ایک روزہ ملا کر یہود وغیرہ کے ساتھ مشابہت کو ختم کر دیا جائے۔

بہر حال "أهكذا كان يصومه محمد صلى الله عليه وسلم" کے جواب میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے "نعم" کہنے کا مطلب یہی ہے کہ آپ نے عاشورار کے ساتھ روزہ ملانے کا ارادہ فرمایا تھا نہ یہ کہ واقعہ روزے ملانے سے۔

ان النبي صلى الله عليه وسلم قال: صيام يوم عاشوراء إني أحتسب على الله أن يكفر السنة التي قبله؟

اس پر اتفاق ہے کہ صوم یوم عاشورار مستحب ہے پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ صیام رمضان کی فرضیت سے پہلے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام عاشورار کا روزہ رکھا کرتے تھے۔

پھر امام ابوحنیفہؒ کا کہنا یہ ہے کہ اس وقت یہ روزہ فرض تھا بعد میں اس کی فرضیت منسوخ ہو گئی اور صرف استحباب باقی رہ گیا۔

نقلاً عن "حين صام رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم عاشوراء" اور دوسری طرف خود آپ کا ارشاد ہے "فأذا كان في العام المقبل إن شاء الله صمنا اليوم التاسع" اس تعاقب سے واضح طور پر پتہ چل گیا کہ یوم تاسع نہ انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک یوم عاشورار تھا نہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے نزدیک۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب غفرلہ

حاشیہ صفحہ ۵۹۱

۱۔ چنانچہ طحاوی (ج ۱ ص ۲۸۶، باب صوم یوم عاشورار) میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے "عن النبي صلى الله عليه وسلم في صوم يوم عاشورار صوموه وصوموا قبله يوماً أو بعده يوماً ولا تشبهوا باليهود" ۱۲ مرتب
۲۔ کافی روایت عائشہ رضی اللہ عنہا عند البخاری (ج ۱ ص ۲۶۸) باب صیام یوم عاشورار ۱۲ م
۳۔ وقال عياض: كان بعض السلف يقول: كان فرضاً وهو باق على فرضيته - كذا في "العمدة" (ج ۱ ص ۱۱۸)

باب صیام یوم عاشورار ۱۲ مرتب

۴۔ امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کی تائید درج ذیل روایات سے ہوتی ہے :-

(نقلاً عن
تاریخ الخلفاء
ص ۱۱۸)

① حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے "قالت: كان يوم عاشورار تصوموه قريش في الجاهلية وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصوم في الجاهلية، فلما قدم المدينة صامه وأمر بصيامه، فلم يفرضه هناك تركه".

لیکن شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ پہلے سنت تھا اور صوم رمضان کی فرضیت

یوم عاشوراء من شام صامہ ومن شام ترکہ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸) باب صیام یوم عاشوراء (واللفظ) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۵۷ و ۳۵۸) باب صوم یوم عاشوراء۔

موطا امام مالک (ج ۱ ص ۲۴۰، صیام یوم عاشوراء) اور سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۳۱، باب فی صوم یوم عاشوراء) میں حضرت عائشہؓ کی مذکورہ بالا روایت میں ”فلما فرض رمضان کان ہوا لفریقۃ“ کے الفاظ بھی مروی ہیں۔ تیرسن ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۴، باب ماجاء فی الرخصة فی ترک صوم یوم عاشوراء) میں اسی روایت کے یہ الفاظ ہیں ”فلما فرض رمضان کان رمضان ہوا لفریقۃ“۔

(۲) حضرت سلمہ بن الاکوعؓ سے مروی ہے ”قال: امر النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجلاً من اَہْلِ اَنْ اذن فی النہا ان من کان اکل فلیصم بقیۃ یومہ ومن لم یکن اکل فلیصم، فان الیوم یوم عاشوراء“ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸ و ۲۶۹) باب صیام یوم عاشوراء۔

(۳) حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے ”قال: قدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ فرأى الیہود تصوم یوما عاشوراء فقال: ما ہذا؟ قالوا: ہذا یوم صالح، ہذا یوم نجی اللہ بنی اسرائیل من عدوہم، فصامہ موسیٰ، قال: فانما اتق بموسى منکم، فصامہ وأمر بصیامہ“ بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸)۔

(۴) عن ابی موسیٰ قال: کان یوم عاشوراء تعدہ الیہود عیداً، قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: فصوموہ انتم، حوالہ بالا۔

(۵) عن عبد الرحمن بن مسلمۃ عن عمہ أن أسلم آتت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالت: صائم یومکم ہذا؟ قالوا: لا، قال: فانتموا بقیۃ یومکم واقصوہ“ قال ابو داؤد: یعنی یوم عاشوراء۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۳۲) باب فی صیام

(۶) حضرت اسامہ بن حارثہؓ سے مروی ہے ”قال: بعثنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عاشوراء فقال: امت قومک فمرہم أن یصوموا ہذا الیوم، قال: یا رسول اللہ! ما آرائی آتہم حتی یطعموا؟ قال: من طعم منہم فلیصم بقیۃ یومہ“ (قال البیہقی: رواہ الطبرانی فی الکبیر والاصسط، ورجالہ رجال الصصح)۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۸۵) باب فی صیام عاشوراء۔

مزید احادیث کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۱۹ و ۱۲۰) باب صیام یوم عاشوراء۔ اور مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۸۴ تا ۱۸۸) باب فی صیام عاشوراء۔

بہر حال احادیث کی ایک کثیر تعداد اس پر دال ہے کہ صوم عاشوراء صوم رمضان کی مشروعیت سے پہلے فرض تھا، خود حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

کے بعد صرف مستحب رہ گیا۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي عَاشُورَاءِ أَيُّ لَيْوَمٍ هُوَ؟

مسئلہ الباب سے متعلق تفصیل پچھلے باب میں گزر چکی ہے۔

عن ابن عباسؓ أنه قال: صوموا التاسع والعاشر وخالفوا اليهود:

یہاں ایک مشہور سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ عاشوراء
ایک اشکال اور اس کا جواب ہے | کے دن یہودیوں کے روزہ رکھنے کی وجہ یہ بیان

”وَيُؤْخَذُ مِنْ مَجْمُوعِ الْأَحَادِيثِ أَنَّهُ كَانَ وَاجِبًا لِّلثُبُوتِ الْأَمْرِ بِصَوْمِهِ ثُمَّ تَأَكَّدَ الْأَمْرُ بِذَلِكَ ثُمَّ زِيَادَةُ التَّكْيِيدِ بِالْمُتَّحِدِ الْعَامِ ثُمَّ زِيَادَةُ بَأَمْرِ مَنْ أَكَلَ بِالْأَمْسَاكِ ثُمَّ زِيَادَةُ بَأَمْرِ الْأُمَهَاتِ أَنْ لَا يَضَعْنَ فِيهِ الْأَطْفَالَ وَلِقَوْلِ ابْنِ مَسْعُودٍ الثَّابِتِ فِي مُسْلِمٍ لَمَّا فَرَضَ رَمَضَانَ تَرَكَ عَاشُورَاءَ مَعَ الْعِلْمِ بِأَنَّهُ مَاتَرَكَ اسْتِجَابَةً بَلْ هُوَ بَاقٍ، فَدَلَّ عَلَى أَنَّ الْمَتْرُوكَ وَجُوبُهُ، وَأَمَّا قَوْلُ بَعْضِهِمُ الْمَتْرُوكُ تَأَكَّدَ اسْتِجَابَةً وَالْبَاقِي مَطْلُوقٌ اسْتِجَابَةً فَلَا يَخْفَى ضَعْفُهُ بَلْ تَأَكَّدَ اسْتِجَابَةً بَاقٍ وَلَا يَسْمَعُ اسْتِمْرَارَ الْإِهْتِمَاءِ بِهِ حَتَّى فِي عَامِ وَفَاتِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَيْثُ يَقُولُ: لَنْ عَشْتِ لَأَصُومَنَّ التَّاسِعَ وَالْعَاشِرَ وَتَرْغِيبِهِ فِي صَوْمِهِ وَأَنَّهُ يَكْفِرُ سَنَةً وَأَيُّ تَأَكِيدَ أَيْلُغُ مِنْ هَذَا“ فتح الباری (ج ۳ ص ۲۱۴) باب صیام یوم عاشوراء ۱۲ رشیذ شریفی
حاشیہ صفحہ ۵۸۴

۱۔ یہ شوافع کا مشہور قول ہے، ان کا دوسرا قول حنفیہ کے مطابق ہے، ان کا استدلال حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے۔ وہ فرماتے ہیں ”سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: ہذا یوم عاشوراء ولم یتب اللہ علیکم صیامہ وأنا صائم، فمن شارب فلیصم ومن شارب فلیقطر“ بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸) باب صیام یوم عاشوراء۔ لیکن حنفیہ کے نزدیک یہ روایت صوم رمضان کی فرضیت کے بعد پر محمول ہو سکتی ہے۔

اس مسئلہ میں مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۵۷ و ۳۵۸) باب صوم

یوم عاشوراء۔ اور عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۱۸) باب صیام یوم عاشوراء ۱۲ مرتب عنی عنہ

۲۔ نیز دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۱۷) باب صیام یوم عاشوراء ۱۲ م

۳۔ اشکال و جواب کی تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص ۲۱۴ و ۲۱۵)، عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۱۲۲) باب صیام یوم عاشوراء اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۱۵ تا ۱۱۸) ۱۲ مرتب

میں مدینہ طیبہ میں داخل ہوئے تھے۔

اس مشکل کا حل یہی معلوم ہوتا ہے کہ جن یہودیوں نے اس دن روزہ رکھا ہوا تھا یہ وہ لوگ تھے جنہوں نے شمسی تقویم کو نہیں چھوڑا تھا، یہ لوگ اس دن شمسی تقویم کے اعتبار سے غرقِ فرعون کی یاد منارہے تھے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

اور بخاری کی روایت میں یہ الفاظ ہیں ”قدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ فرأى اليهود تصوم یوم عاشوراء“ (ج ۱ ص ۲۶۸) باب صیام یوم عاشوراء — نیز دیکھئے ”الکامل“ لابن الاثیر (ج ۲ ص ۱۱۵) ثم دخلت السنة الثانیۃ من الهجرة، ذکر سریرۃ عبد اللہ بن حبیش — اور ”تاریخ الامم والملوک“ (للطبری - ج ۲ ص ۱۲۹) ذکر بقیۃ ما کان فی السنة الثانیۃ من سنی الهجرة ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ۵۹۵

۱۔ تاریخ طبری (ج ۲ ص ۱۱۰) ذکر الوقت الذی عمل فیہ التاريخ — سیرت ابن ہشام (ج ۲ ص ۱۵) اور ”الروض الالف“ (ج ۲ ص ۱۰) ۱۲ مرتب

۲۔ استاذ محترم دام اقبالہم کی تقریر کا حاصل یہ ہے کہ یہودیوں کا جو فرقہ شمسی تقویم پر عمل کر رہا تھا ریح الاول میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ آمد کے وقت اسی نے اپنی شمسی تقویم کے اعتبار سے عاشوراء کا روزہ رکھا ہوا تھا اور فرعون سے نجات پانے کی یاد منارہا تھا۔

حافظ ابن حجر نے بھی علی سبیل الامکان قریب قریب یہی توجیہ ذکر کی ہے، لیکن اس توجیہ کو انہوں نے ترجیح نہیں دی اور کہا ہے کہ احادیث کا سیاق اس توجیہ کو رد کر رہا ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں :-

”و یحتمل ان یكون اولئك اليهود كانوا یحبسون یوم عاشوراء بحسب السنین الشمسیۃ، فصادف یوم عاشوراء بحسب الیوم الذی قدم فیہ صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ، وهذا التاویل مما یرجح بہ اولویۃ المسلمین وأحقیتہم بموسى علیہ السلوۃ والسلام لا ضلالہم الیوم المذكور و ہدایۃ اللہ المسلمین لہ، ولكن سیاق الأحادیث تدفع ہذا التاویل“ فتح الباری (ج ۳ ص ۲۱۵) باب صیام یوم عاشوراء :-

علامہ عینی بھی اس توجیہ کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”وفیہ نظر لا یخفی“ عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۱۲۲)

باب صیام یوم عاشوراء۔

(یہ توجیہ اسناد سے مستحکم ہے)

خود حافظ نے اشکال مذکور فی المتن کا جواب دیتے ہوئے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قدم المدینۃ فوجد اليهود صیاماً یوم عاشوراء، فقال لہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : ما هذا الیوم الذی تصومونہ ؟ انہم

۱۴۰ (مسلم ج ۱ ص ۳۵۹) جیسی احادیث کے بارے میں لکھا ہے " المراد أن أول ما يذكركم سؤاله عنه كان بعد أن قدم المدينة لأنه قبل أن يقدمها علم ذلك، وغايته أن في الكلام حذفاً لتقديره: قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة فقام إلى يوم عاشوراء فوجد اليهود فيه صياماً " فتح (ج ۴ ص ۲۱۵)۔

یعنی ان احادیث کا یہ مطلب نہیں کہ جس دن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ طیبہ تشریف آوری ہوئی اسی دن یہود نے عاشوراء کا روزہ رکھا ہوا تھا بلکہ مطلب یہ ہے کہ ربیع الاول میں مدینہ آنے کے بعد جب اگلے سال یوم عاشوراء (دس محرم) آیا اور یہود نے روزہ رکھا تو آپ کو دریافت کرنے پر علم ہوا کہ یہود بھی اس دن کی تعظیم کرتے ہیں، گویا " قدم المدينة فوجد اليهود صياماً يوم عاشوراء " کا مطلب یہ ہے کہ یہ علم آپ کو مدینہ آنے پر ہوا، پہلے سے یہ علم نہ تھا۔

علامہ عینیؒ اور ملا علی قاریؒ کی بھی یہی رائے ہے، دیکھئے عمدہ (ج ۱ ص ۱۲۲)، باب صیام یوم عاشوراء اور مرقاۃ المفاتیح (ج ۴ ص ۳۰۳، باب صیام التطوع، الفصل الثالث)۔

پھر حافظ ابن حجرؒ اپنی توجیہ کی تائید میں لکھتے ہیں " ثم وجدت في المعجم الكبير للطبراني ما يؤيد احتمال المذكور وهو ما أخرجه عن خارجة بن زيد بن ثابت عن أبيه قال: ليس يوم عاشوراء باليوم الذي يقوله الناس، وإنما كان يوم تشرق فيه الكعبة وكان يدور في السنة، وكانوا يأتون فلاناً اليهودي يعني ليحسب لهم، فلما مات أتوا زيد بن ثابت، فسأله " وسنده حسن، قال شيخنا البيهقي في زوائد المسانيد (أى مجمع الزوائد ج ۳ ص ۱۸۴) باب في صيام عاشوراء - م " لا أدري ما معنى هذا " قلت (أى يقول الحافظ) ظفرت بمعناه في كتاب الآثار القديمة لأبي الريحان البيروني، فذكر ما حاصله: ان جبهة اليهود يعتمدون في صيامهم واعيادهم حساب النجوم فالسنة عندهم شمسية لا هلالية " قلت (أى يقول الحافظ): فمن ثم احتجوا إلى من يعرف الحساب يعتمدوا عليه في ذلك " فتح الباری (ج ۴ ص ۲۱۵) بتغير لیسیر۔

حافظ کی اس توجیہ سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہود عاشوراء تو دس محرم ہی کو سمجھتے تھے اور اسی دن فرعون سے نجات کی یاد مناتے اور روزہ رکھتے تھے لیکن چونکہ وہ شمسی تقویم پر عمل کرتے تھے اور ہلالی تاریخ

سے بے خبر ہوتے تھے اس لئے ان کو عاشوراء کے بارے میں اپنے علماء وغیرہ سے دریافت کرنا پڑتا تھا کہ عاشوراء ان کی کس شمسی تاریخ کو آ رہا ہے جیسا کہ حضرت زید بن ثابت کی مذکور روایت معلوم ہو رہی والہ اعلم بالصواب

حافظ کی توجیہ پر یہ الجھن پھر بھی باقی رہتی ہے کہ جب یہود شمسی تقویم پر عامل تھے اور روزوں اور اپنی دوسری عیدوں میں بھی شمسی تاریخوں ہی کا اعتبار کرتے تھے تو عاشوراء کے سلسلہ میں کیوں ہلالی تاریخ

پر عمل پیرا تھے ؟ نیز اس توجیہ پر حضرت زید بن ثابت رضی کی مذکورہ روایت ”لیس یوم عاشوراء بالیوم الذی یقولہ الناس ، إنما کان یوم تشریقہ الکعبۃ وکان یدور فی السنۃ الخ“ کا مطلب بھی واضح نہیں ہوتا اور مجمع الزوائد ج ۳ ص ۱۸۷ و ۱۸۸ ، باب فی صیام عاشوراء کے حاشیہ میں اس کا جو مطلب (یعنی ”ان“) آن زید بن ثابت کان یدہب إلی أن عاشوراء یوم فی السنۃ لأنه الیوم العاشر من المحرم وکان من کان علی رأیہ فی ذلک یسألون رجلاً من الیہود عنہ علم من الکتاب الاول عن ذلک الیوم بعینہ من طریق الحساب فکان یجزم ، فلما مات کان علم حساب ذلک عند زید بن ثابت فکانوا یسألونہ عنہ — وہی مسألۃ غریبہ جلاً ، بیان کیا گیا ہے (جو غالباً خود حافظ ابن حجر کا بیان کردہ ہے) اس سے بھی تسلی نہیں ہوتی۔ اس کے علاوہ اگر کوئی صریح روایت ایسی مل جائے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے مدینہ تشریف لانے کے دن صوم عاشوراء رکھنے کی صراحت مل جائے تو حافظ کی توجیہ کی بنیاد ہی ختم ہو جائے گی اور استاذ محترم کی توجیہ ایک درجہ میں راجح ہو جائے گی لیکن اس بارے میں کوئی بالکل صریح روایت مرتب کو نہ مل سکی ، البتہ صحیح بخاری میں حضرت ابو موسیٰ رضی کی روایت آئی ہے جو دوسری روایات کے مقابلہ میں نسبتاً صریح ہے وہ فرماتے ہیں ”دخل النبی صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ واذا ناس من الیہود یحفظون عاشوراء ویصومونہ الخ“ (ج ۱ ص ۵۶۲ ، باب اتيان الیہود النبی صلی اللہ علیہ وسلم حین قدم المدینۃ) مولانا عبد القدوس ہاشمی نے بھی اپنی کتاب ”تقویم تاریخی“ (قاموس تاریخی) کے مقدمہ ”داستان ماہ و سال“ میں اس پر جزم کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ تشریف آوری کے دن یہودیوں نے صوم عاشوراء رکھا ہوا تھا ، چنانچہ وہ لکھتے ہیں :

”آپ مکہ مکرمہ سے ہجرت فرما کر مدینہ منورہ کے مقام قبا پر جس دن پہنچے تھے اس دن دوشنبہ ۸ ربیع الاول ۱۲ھ بھری تھا جو موجودہ گریگوری کلینڈر کے حساب سے ۲۰ ستمبر ۶۲۲ء پڑتا ہے جو مطابق ہی یہودی پہلے مہینہ تشرین اول کی ۱۰ تاریخ ۵۸۳ ھ خلیفہ کے ، اس دن یہود صوم کبور کا تہوار مناتے تھے اور روزہ رکھے ہوئے تھے ، اسی دن کو یہودیوں نے یوم عاشوراء قرار دے رکھا تھا ، اور ہر سال تشرین اول کی دس تاریخ کو صوم کبور رکھتے تھے ، عاشوراء کہتے تھے ، وہ بنی اسرائیل کے فرعون سے نجات پانے کی تاریخ قرار دے کر تہوار منا یا کرتے تھے اھ“

بہر حال استاذ محترم دام اقبالہم کی توجیہ سے بیشتر باتیں اپنے اپنے محل پر منطبق ہو جاتی ہیں ، یعنی یہودیوں کا ایک فرقہ ہلالی اعتبار سے عاشوراء مناتا تھا اور مسلمانوں کی طرح دس محرم کو روزہ رکھتا تھا جبکہ دوسرا فرقہ شمسی تقویم پر عمل کرتا تھا اور اپنے سال کے پہلے مہینہ تشرین الاول کی دس تاریخ کو عاشوراء مناتا تھا ،

بَابُ مَا جَاءَ فِي صِيَامِ الْعَشْرِ

”عن عائشة رضی اللہ عنہا قالت : ما رأيت النبي صلى الله عليه وسلم صائماً في العشر قط“
 اس میں ”عشر“ سے مراد عشرہ ذی الحجہ ہے اور اس کے بھی ابتداءی نو دن مراد ہیں جن کو تغلیباً ”عشر“ سے تعبیر کر دیا گیا ورنہ ذی الحجہ کی دسویں تاریخ کا روزہ تو ہے ہی ناجائز۔
 پھر یوم النحر (دس ذی الحجہ) کے سوا بقیہ عشرہ ذی الحجہ میں روزے رکھنا بالاتفاق جائز بلکہ افضل و مستحب ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ آمد کے وقت اسی فرقہ نے اپنے حساب سے روزہ رکھا ہوا تھا اور عاشوراء منارہ تھا لیکن اس توجیہ پر بھی یہ الجھن باقی رہ جاتی ہے کہ جو فرقہ شمسی تقویم پر عمل کرتا تھا اس کو شمسی تقویم یا درستی ہوگی اور جو ہلالی تقویم پر عمل پیرا تھا اس کو ہلالی تاریخ یا درستی ہوگی، پھر حضرت زید بن ثابتؓ کی روایت میں ”وكانوا يأتون فلاناً اليهودي يعني ليحسب لهم، فلما مات أتوا زید بن ثابت فسألوه“ کا کیا مطلب ہے؟
 فتدبر۔ واللہ اعلم بالصواب ۱۲ رشید اشراف سیفی

حاشیہ صفحہ ۵۹۸

۱۔ شرح باب الزمرب ۱۲

۲۔ دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۷ و ۲۶۸) باب صوم یوم النحر، و صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۰) باب تحریم صومی العیدین ۱۲ م

۳۔ کما فی المعارف (ج ۶ ص ۱۱۹)۔ نیز اگلے باب (باب ما جاء في العمل في أيام العشر) میں حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع روایت ہے ”ما من أيام العمل الصالح فيهن أحب إلى الله من هذه الأيام العشر“ یہی روایت الفاظ کے فرق کے ساتھ بخاری (ج ۱ ص ۱۳۲)، کتاب العیدین، باب فضل العمل في أيام التشریق میں بھی مروی ہے، اور ظاہر ہے کہ صوم بھی افضل ترین اعمال میں سے ہے لہذا ان دنوں میں تو وہ یقیناً زیادہ ہی افضل ہوگا۔ پھر ترمذی میں اگلے باب کی دوسری روایت میں جو حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً مروی ہے اس بات کو صراحتاً بیان کر دیا گیا ہے، یعنی ”ما من أيام أحب إلى الله أن يعبد له فيها من عشر ذی الحجۃ یوم صیام کل یوم منها بصیام سنة“

اس روایت کو امام ترمذیؒ نے اگرچہ غریب قرار دیا ہے لیکن ہماری مذکورہ روایات سے اس کی

تائید ہو جاتی ہے ۱۲ مرتبہ عنی عنہ

اور خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ان ایام میں روزے رکھنا ثابت ہے، لہذا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت باب میں تاویل ضروری ہے اور وہ یہ ہو سکتی ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی نوبت (باری) میں یہ عشرہ واقع نہ ہوا ہو اور اگر واقع بھی ہوا ہو تو اس دفعہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عشرہ میں روزے نہ رکھے ہوں اسی لئے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا روایت کر دیا ”ما رأيت النبي صلى الله عليه وسلم صائماً في العشر قط“ واللہ اعلم (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي صِيَامِ سِتَّةِ أَيَّامٍ مِنْ شَوَّالٍ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من صام رمضان ثم أتبعه بست من شوال ، فذلك صيام الدهر^۳۔ اس حدیث سے استدلال کر کے امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور داؤد ظاہریؒ کہتے ہیں کہ شش عید کے روزے مستحب ہیں۔
اس کے برعکس امام مالکؒ ان روزوں کی کراہت کے قائل ہیں، امام ابو حنیفہؒ کی طرف بھی یہی قول منسوب ہے، نیز امام ابو یوسفؒ سے بھی ان روزوں کی کراہت منقول ہے بشرطیکہ

لہ کافی روایت ہنیدہ بن خالد عن امراءۃ عن بعض أزواج النبي صلى الله عليه وسلم قالت : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصوم تسع ذي الحجة^۴۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۳۱) باب فی صوم العشر۔ نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۲۸) کیف یصوم ثلاثة أيام من كل شهر ۱۲ مرتب

۲ شرح باب از مرتب ۱۲

۳ حدیث باب متعلق کچھ تشریح ”باب ما جاء فی صوم الاربعاء والخميس“ کے تحت گزر چکی ہے ۱۲ م
۴ کافی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۹) باب استحباب صوم ستة أيام من شوال اتباعاً لرمضان، و ”المغنی“ لابن قدامة (ج ۲ ص ۱۷۲ و ۱۷۳) مسألة : ومن صام شهر رمضان وأتبعه بست من شوال فجاء ۱۲ مرتب
۵ کافی الموطأ للإمام مالک (ص ۲۵۶، جامع الصیام) : ”قال يحيى : سمعت مالكا يقول في صيام ستة أيام بعد الفطر من رمضان أنه لم يرا هذا من أهل العلم والفقه يصومها، ولم يبلغني ذلك عن أحد من السلف وأن أهل العلم يحرمون ذلك ويخافون بدعته وأن لمحق برمضان ما ليس منه أهل الجبال والجفار لورأوا في ذلك رخصة عند أهل العلم

ورأوهم يعملون ذلك اه“ ۱۲ مرتب

۶

۷ کافی ”الجزء الرابع“ (ج ۲ ص ۲۵۸) کتاب الصوم۔ و ”شرح النووی علی صحیح مسلم“ (ج ۱ ص ۳۶۹) باب استحباب صوم ستة أيام

یہ روزے پے درپے رکھے جائیں گے۔

لیکن علامہ قاسم بن قطلوبغا نے اپنے رسالہ ”تحریر الاقوال فی صوم الست من شوال“ میں ثابت کیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مسلک بھی امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے مطابق ان روزوں کے استحباب کا ہے۔

پھر شش عید کے روزوں کی نفسِ فضیلت پر متفق ہونے کے بعد حنفیہ میں اختلاف ہے کہ یہ روزے پے درپے رکھنا افضل ہے یا تفریق کے ساتھ ؟ امام ابو یوسفؒ تفریق کو راجح قرار دیتے ہیں، جبکہ بعض احناف نے پے درپے رکھنے کو افضل قرار دیا ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب)

۱۔ کما فی ”البحر“ (ج ۲ ص ۲۵۸) کتاب الصوم ۱۲ مرتب

۲۔ کما فی ”ردالمحتار“ (امی الشامی - ج ۲ ص ۱۲۵) مطلب فی صوم الست من شوال تحت مطلب فی الکلام علی النذر، چنانچہ متاخرین کا مسلک بھی ان روزوں کے جواز و استحباب کا ہے، صاحب ”بحر“ فرماتے ہیں ”لکن عامۃ المتأخرین لم یرواہ بأس“ (ج ۲ ص ۲۵۸) کتاب الصوم۔

۳۔ اور علامہ شامیؒ لکھتے ہیں ”قال صاحب ”الہدایۃ“ فی کتابہ ”التجنیس“ ”أن صوم الستۃ بعد الفطر متتابعۃ منہم من کرہہ، والمختار أنه لا بأس بہ، لأن الکرامۃ إنما کانت لأنه لا یؤمن من أن یعدّ ذلک من رمضان فیکون تشبہا بالنصارى والآن زال ذلک المعنی اھ ومثلہ فی ”کتاب النوازل“ لأبی اللیث والواقعات ”للحسام الشہید و”المحیط“ البرہانی و”الذخیرۃ“، وفی ”الغایۃ“ عن الحسن بن زیاد أنه کان لا یرى بصومہا بأساً ویقول: کفی بیوم الفطر مفرقاً بینہن و بین رمضان اھ وفیہا أیضاً: عامۃ المتأخرین لم یروا بہ بأساً“ ردالمحتار (ج ۲ ص ۱۲۵) ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

۴۔ دیکھئے شامی (ج ۲ ص ۱۲۵) اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۲۱ و ص ۱۲۲)۔

استاذ محترم دام اقبالہم نے پے درپے رکھنے کو راجح قرار دیا ہے، جس کا قرینہ یہ ہے کہ امام ترمذیؒ اسی باب میں فرماتے ہیں ”قال ابن المبارک ویروی فی بعض الحدیث: ”و یحق ہذا الصیام برمضان“ واختار ابن المبارک أن یتکون ستۃ ایام من أول الشہر وقد روی عن ابن المبارک أنه قال: ”إن صام ستۃ ایام من شوال متفرقاً فهو جائز“ ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۴) ۱۲ مرتب

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ ثَلَاثَةِ مَرَّاتٍ كُلِّ شَهْرٍ

عہدِ اِلٰی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثلاثہ اَنْ لَا اُتَامَ اِلَّا عَلٰی وتر و صوم ثلاثہ اَیامٍ من کلّ شہرٍ الخ " علامہ بنوریؒ اس باب کے تحت لکھتے ہیں :
ولہا عشرۃ صور ذکرہا الحافظ فی " الفتم " و اِلٰی کلّ ذہب ذاہب "۔
حافظ ابن حجرؒ نے یہ دس صورتیں ایامِ بیض کی تعیین کے بارے میں لکھی ہیں جو درج ذیل ہیں :
① ان تین روزوں کے لئے خاص ایام کو متعین کرنا مکروہ ہے ، یہ قول امام مالکؒ سے مروی ہے ۔

- ② ایامِ بیض کا مصداق مہینہ کے شروع کے تین دن ہیں قالہ الحسن البصریؒ ۔
- ③ ایامِ بیض سے مراد مہینہ کی بارہویں ، تیرہویں اور چودھویں تاریخ ہے ۔
- ④ ان سے مراد مہینہ کی تیرہویں ، چودھویں اور پندرہویں تاریخ ہے ۔
- ⑤ مہینہ کے سب سے پہلے ہفتہ ، اتوار اور پیر اور اگلے مہینہ کے سب سے پہلے منگل ، بدھ اور جمعرات کے ایام ، اسی طرح اگلے ماہ پھر مہینہ کے سب سے پہلے ہفتہ ، اتوار اور پیر ، دھکذا ، یہ قول حضرت عائشہؓ سے مروی ہے ۔

۱۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۲۔ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۲۳ و ۱۲۴) ۱۲

۳۔ علامہ ابن الاثیر جزریؒ لکھتے ہیں : " الاَیامُ البیضُ من کلّ شہرٍ ثلاثَ عشرَ و رابعَ عشرَ و خامسَ عشرَ فسمیت بَیضاً لَأنّ لَیالِہا بیضٌ لَطُلوعُ القمرِ فیہا من اَوَّلِہا اِلٰی آخرِہا و لا بد من حذف مضاف تقدیرہ : ایام الیالی البیض ۔
جامع الأصول (ج ۶ ص ۳۲۶) النوع الثامن فی اَیام البیض تحت رقم ۴۴۳۲ — مزید تشریح کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۱۹۶) باب صیام البیض الخ ۱۲ مرتب

۴۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں " قال شیخنا (علہ عمر بن رسلان البلقینیؒ) فی شرح الترمذی : حاصل الخلاف فی تعیین البیض تسعۃ اقوال " حافظؒ فی اقوال ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں " قلت : بقی قول آخر " پھر اگے انہوں نے دسواں قول بھی ذکر کیا ہے ، دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۱۹۸) باب صیام البیض ثلاث عشرۃ و اربع عشرۃ و خمس عشرۃ ۱۲ مرتب

عن ابی ذر قال : قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : من صام من کل
شهر ثلاثۃ ايام فذلک صیام الدھر فانزل اللہ تبارک وتعالیٰ تصدیق
ذلک فی کتابہ ” مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرٌ اَمْثَالِهَا “ الیوم بعشرۃ ايام
کبھی ایسا ہوا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی حکم ارشاد فرمایا اس کی تائید میں باری
تعالیٰ نے آیت نازل فرمادی ، اور کبھی ایسا ہوا کہ آپ نے کسی شخص کے سامنے آیت پڑھی اور وہ یہ
سمجھ گیا کہ یہ آیت ابھی نازل ہوئی ہے ۔ یہاں حدیث باب میں بھی دونوں احتمال موجود ہیں ۔
سنن نسائی کی روایت سے دوسرے احتمال کی تائید ہوتی ہے ” عن ابی ذر قال : قال
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : من صام ثلاثۃ ايام من الشهر فقد صام
الدھر کلہ ، ثم قال : صدق اللہ فی کتابہ : ” مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرٌ
اَمْثَالِهَا “ واللہ اعلم
(از مرتب عفی عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الصَّوْمِ

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : اِنَّ رَبَّكُمْ يَقُولُ : کلّ حسنة بعشر
اَمْثالِهَا اِلٰی سبع مائة ضعف ، والصوم لی وَاَنَا اُجْزٰی بہ “ یہ حدیث قدسی ہے ،
یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ”والصوم لی“ کا کیا مطلب ہے اور صوم کی کیا خصوصیت ہے کہ
اس کی نسبت باری تعالیٰ نے اپنی طرف فرمائی ، ورنہ دوسری عبادات بھی تو اللہ تعالیٰ ہی
کے لئے ہیں ؟ نیز یہ بھی سوال پیدا ہوتا ہے کہ ”وَاَنَا اُجْزٰی بہ“ کس لئے کہا گیا جبکہ ہر قسم
کی عبادات کی جزا باری تعالیٰ ہی دیں گے ؟ اس کی متعدد توجیہات کی گئی ہیں :
① روزہ ایک ایسی عبادت ہے جس میں ریاء کا دخل نہیں جبکہ اس کے مقابلہ میں دوسری تمام
عبادات ظاہر میں ریاء کا خطرہ ہے ، حکاکہ المازریؒ ونقلہ عیاضؒ عن ابی عبیدہؒ ،
اس لئے بطور خاص اس کی نسبت باری تعالیٰ نے اپنی طرف فرمائی ۔
② ” اَنَا اُجْزٰی بہ “ کا مطلب یہ ہے کہ اس کے ثواب کی مقدار اور اس کی وجہ سے

ہونے والی تضيفِ حسنات کو میں ہی جاننے والا ہوں جبکہ دوسری عبادات ایسی ہیں جن کی جزا کا باری تعالیٰ کے بعض بندوں کو بھی علم ہے گویا روزے کی جزا بھی باری تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے اور اس کی مقدار کا علم بھی، حکاکہ ابو عبیدہ عن ابن عیینہ۔

③ "الصوم لی" کا مطلب یہ ہے کہ "الصوم أحب العبادات إلی" واطمقدم عندی؛

④ "الصوم لی" میں نسبت تعظیم کے لئے ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے "بیت اللہ" اگرچہ تمام گھر باری تعالیٰ ہی کے ہیں۔

⑤ طعام اور دوسری شہوات سے استغناء صفات باری تعالیٰ میں سے ہے، جب بندہ روزہ رکھتا ہے اور مفطراتِ ثلاثہ سے بچتا ہے تو ان صفات کی وجہ سے بندہ کو باری تعالیٰ سے خصوصی قرب حاصل ہو جاتا ہے، چونکہ روزہ اس قرب کا ذریعہ ہوتا ہے اس لئے فرمایا گیا "الصوم لی" یعنی "الصوم سبب التقرب إلی"۔

⑥ اکل و شرب سے استغناء اور بے نیازی صفات ملائکہ میں سے ہے، جو خدا کی مقرب مخلوق ہے، مؤمن جب روزہ رکھتا ہے تو وہ ملائکہ کے مشابہ ہونے کی بنا پر باری تعالیٰ کا مقرب ہو جاتا ہے۔

⑦ روزہ ایک ایسی عبادت ہے جو باری تعالیٰ کے لئے خاص ہے اور اس میں بندہ کیلئے کسی قسم کا کوئی حظ نہیں قالہ الخطابیؒ، ہکذا نقلہ عیاض وغیرہ۔

⑧ روزہ ایک ایسی عبادت ہے جو کسی غیر اللہ کے حق میں نہ کی گئی ہے نہ کی جاتی ہے، بخلاف الصلوٰۃ والصدقۃ والطواف ونحو ذلك۔

⑨ روزہ کے سوا جتنی عبادات ہیں وہ قیامت کے دن کفارہ نہیں گی اور ان کے ذریعہ بندوں کے واجب الادا حقوق چکائے جائیں گے، یہاں تک کہ یہ تمام عبادات ختم ہو جائیں گی اور صرف روزہ باقی رہ جائے گا اس وقت روزہ کو لقیہ واجب الادا حقوق کا کفارہ نہیں بنایا جائے گا بلکہ باری تعالیٰ اصحابِ حقوق کو اپنی جانب سے بدلہ عطا فرمادیں گے اور اس کو روزہ کے بدلہ میں جنت میں داخل کر دیا جائے گا، اسی لئے فرمایا گیا "الصوم لی وأنا أعجزی بہ"۔

⑩ روزہ ایک ایسی مخفی عبادت ہے جس پر سوائے باری تعالیٰ کے کوئی مطلع نہیں ہوتا یہاں تک کہ وہ فرشتوں سے بھی مخفی رہتا ہے اور "کراما کاتبین" کے لکھنے میں بھی نہیں آتا یہ۔

لے مذکورہ تمام توجیہات اور ان سے متعلق مزید تفصیل کیلئے دیکھئے "فتح الباری" (ج ۴ ص ۹۱ تا ص ۹۴) باب فضل الصوم ۱۲ تب

پھر ” اَنَا اَجْنَى بِهِ “ کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ روزہ کی جزا ر بلا واسطہ ملائک ہم خود دیں گے جبکہ دوسری تمام عبادات کی جزا میں فرشتوں کا واسطہ ہوگا یہ

والصوم جنة من النار یعنی روزہ مومن کے لئے ڈھال بن جائے گا اور عذاب نار سے بچاؤ کا ذریعہ ہوگا حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ میں یہ سمجھتا تھا کہ روزہ قیامت کے دن حقیقہ ڈھال کی صورت میں ہوگا اور صائم کے لئے بچاؤ ہوگا پھر مجھے اپنی اس رائے کی تائید میں ایک روایت بھی مل گئی جو صحیح ابن حبان میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے جس میں احوال برنخ کا بیان کرتے ہوئے ارشاد ہے ” فَاِذَا كَانَ مَوْثِقًا كَانَتِ الصَّلَاةُ عِنْدَ رَأْسِهِ وَالزَّكَاةُ عَنْ يَمِينِهِ وَالصَّوْمُ عَنْ شِمَالِهِ وَفَعَلَ الْمَعْرُوفَ مِنْ قَبْلِ رَجُلِيهِ فَيَقَالُ لَهُ : اجلس ، فَيَجْلِسُ اِلَيْهِ “

وَلَخُلُوفٌ فَمَا الصَّاعِدُ أَطْيَبُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ رِيحِ الْمَسْكِ اس کی تشریح پیچھے ” باب ماجاء في السواك للصائم “ کے تحت گذر چکی ہے ۔

وَأِنْ جَهِلَ عَلَى أَحَدِكُمْ جَاهِلٌ وَهُوَ صَائِمٌ فَلْيَقُلْ : إِنْى صَائِمٌ حافظ زین الدین عراقیؒ فرماتے ہیں کہ اس جملہ کے مطلب کے بارے میں علماء کے تین اقوال ہیں : ایک یہ کہ روزہ دار اپنی زبان سے کہے ” إِنْى صَائِمٌ “ (حتیٰ یعلم من یجہل انہ

لہ یہ توجیہ حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہ نے بیان فرمائی ہے ۔ دیکھئے دعوات عبدیت جلد ہفتم کا تیسرا وعظ ” الصوم “ — ۱۲ مرتب

لہ کافی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۳۰) ۱۲ م

۱۳ فتح الباری (ج ۳ ص ۱۸۸) کتاب الجنائز ، باب ماجاء فی عذاب القبر ۔ نیز صحیح ابن خزمیہ میں حضرت عثمان غنیؓ سے مروی ہے ” قال : سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول : الصیام جنة من النار کجنتہ أحدکم من القتال اذ الترغیب والترہیب (ج ۲ ص ۸۳ ، رقم ۱۳) الترغیب فی الصوم مطلقاً و ما جائز

۱۴ اس لفظ سے متعلق مفصل تحقیق کے لئے دیکھئے عمود العینیؒ (ج ۱ ص ۲۵۸) باب فضل الصوم ۱۲ م

۱۵ ھم اختلف فی کون الخلوف أطیب عند اللہ من ریح المسک مع أنه سبحانه وتعالیٰ منزہ عن استطابہ الروائح اذ ذاک من صفات الحيوان ومع أنه يعلم الشئ علی ہو علیہ علی أدبہ — راجع لتفصیل الوجہ فتح الباری (ج ۳

ص ۹۰) باب فضل الصوم ۱۲ م

معتصم بالصيام عن اللغو والرفث والجهل)۔

دوسرا قول یہ ہے کہ یہ بات وہ اپنے دل میں کہے اور اُسے سمجھائے کہ جہالت کا جواب جہالت سے دیکر مجھے اپنے روزہ کو خراب نہ کرنا چاہئے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ فرض روزہ میں زبان سے کہنا چاہئے اور نفلی روزہ میں دل میں۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک حدیث کو دونوں معانی پر محمول کیا جائے گا یعنی صائم کو یہ بات اپنی زبان سے بھی کہنی چاہئے اور اپنے دل سے بھی ۱؎ واللہ اعلم

(از مرتب عفی عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ الدَّهْرِ

عن أبي قتادة قال: قيل: يا رسول الله! كيف بمن صام الدهر؟
صوم الدهر کے تین مفہوم ہیں:

① پورے سال روزے رکھنا، جس میں ایام منہیہ بھی داخل ہوں، یہ باتفاق ناجائز ہے۔

② ایام منہیہ کو چھوڑ کر سال کے باقی تمام دنوں میں روزے رکھنا، یہ جمہور کے نزدیک جائز ہے لیکن خلافِ اولیٰ ہے۔

۱؎ یہ تمام تفصیل عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۲۵۸) باب فضل الصوم سے ماخوذ ہے ۱۳ مرتب

۲؎ قال القاضي وغيره: وذهب جماهير العلماء إلى جواز (أي صوم الدهر) إذا لم يصم الأيام المنهية عنها وهي العیدان والتشریق ومذهب الشافعی أن مرد الصیام إذا فطر العیدین والتشریق لا کرہتہ فیہ بل مستحب، بشرط أن لا یلحق به ضرر ولا یفوت حقاً فإن تضرراً أو فوت حقاً فمکروه، کذا فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۵) باب المنہی عن صوم الدهر لمن تضرر به إلخ، وراجعہ لدلائل الشافعیۃ۔

اسحاق بن راہویہ، ظاہریہ اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ کے نزدیک ایام منہیہ کو چھوڑ کر بھی صوم دہر مکروہ ہے بلکہ ابن حزمؒ کے نزدیک تو حرام ہے۔ دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۱۹۳) باب حق الأهل فی الصوم۔ اور "المغنی" (ج ۳ ص ۱۶۷) فی بحث صوم الدهر۔ امام ابو یوسفؒ سے بھی اس کی کراہت منقول ہے۔ بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۷۹) کتاب الصوم، فصل واما شرائطها فنوعان ۱۳ مرتب عفی عنہ

③ صوم داؤد علیہ السلام یعنی ایک دن روزہ رکھنا اور ایک دن افطار کرنا، یہ باتفاق افضل اور مستحب ہے ۲۔

قال: لا صام ولا أفطر (أود قال) لم يصم ولم يفطر ۳۔ ایسے شخص کا عدم افطار تو ظاہر ہے ہی، لیکن اس میں اختلاف ہے کہ ”لا صام“ کا کیا مطلب ہے؟ اس کی کئی توجہیں کی گئی ہیں۔

ایک یہ کہ یہ حدیث اپنی حقیقت پر محمول ہے یعنی شریعت کی جانب سے صائم الدہر پر عدم صیام کا حکم جب لگے گا جب وہ ایام منہی عنہا میں بھی روزے رکھے، لیکن اگر کوئی شخص ان ایام خمسہ میں افطار کرے تو اس کے حق میں یہ کراہت نہ ہوگی، نقلہ الترمذی وقال: هكذا روى عن مالك وهو قول الشافعي قال احمد واسحاق نحواً من هذا۔ اس توجہ کا حاصل یہ ہے کہ نہی ایام خمسہ منہی عنہا کی وجہ سے ہے ۴۔ دوسری توجہ یہ کی گئی ہے کہ ”لا صام“ کا حکم اس شخص کے لئے ہے جس کو مسلسل روزے رکھنے سے کمزوری اور ضرر کے لاحق ہونے کا اندیشہ ہو یا اس کے روزے رکھنے سے کسی کے حق میں کمی آتی ہو۔

تیسری توجہ یہ کی گئی ہے کہ دائماً روزہ رکھنے سے روزہ کا مقصود جو ریاضت کسر نفس

۱۔ مکافی روایۃ عبد اللہ بن عمرو فی الباب الآتی (باب ماجاء فی سرد الصیام) قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: افضل الصوم صوم اخي داؤد، كان يصوم يوماً ويفطر يوماً (ج ۱ ص ۱۲۶) ۱۲ م

۲۔ یہ تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۱۳۲) اور ان شروح حدیث سے ماخوذ ہے جنکے حوالے ابھی ابھی لکھے جا چکے ہیں، مزید تشریح کے لئے بھی انہی کتب کی مراجعت کی جائے ۱۲ مرتب

۳۔ مسلم میں حضرت عبد اللہ بن عمرو کے واقعہ میں یہ الفاظ مروی ہیں ”لا صام من صام الأبد (ج ۱ ص ۳۶۶) باب النہی عن صوم الدہر ۱۲ مرتب

۴۔ یہاں سے آخر باب تک کی شرح مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۲

۵۔ لیکن علامہ بنوریؒ اس توجہ کے بارے میں فرماتے ہیں ”رہو غیر صحیح، فان الصیام المنہیۃ خارجۃ عن حدیث الباب وکرمہت تحریراً بلا خلاف“ معارف السنن (ج ۶ ص ۱۳۳) ۱۲ م

ہے حاصل نہ ہوگا، وجہ یہ ہے کہ جب کسی کام کی عادت ہو جاتی ہے تو اس میں کلفت و مشقت باقی نہیں رہتی یہ واللہ اعلم۔

صوم وصال اور صوم دہر میں فرق | بعض حضرات صوم دہر اور صوم وصال میں کوئی فرق نہیں کرتے اور صوم وصال کا مطلب بھی وہی بتاتے ہیں جو صوم دہر کا ہے یعنی سال کے تمام دنوں میں روزے رکھے جائیں اور راتوں کو افطار کیا جائے۔

لیکن راجح یہ ہے کہ ان دونوں کی حقیقتیں مختلف ہیں، چنانچہ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں ”ہما حقیقتان مختلفتان، فإن من صام یومین أو أكثر ولم یفطر لیلتهما فهو مواصل وليس هذا صوم الدھر، ومن صام عمره وأنظر جمیع لیلایہ فهو صائم الدھر وليس بمواصل“۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي سَرِّي الصَّوْمِ

اس باب سے امام ترمذیؒ کا مقصد ”سر صوم“ (پے در پے روزے رکھنا) اور ”صوم دہر“ میں عدم تلازم کو بیان کرنا ہے۔

عن أنس بن مالكؓ أنه سئل عن صوم النبي صلى الله عليه وسلم قال: كان يصوم من الشهر حتى يرى أنه لا يريد أن يفطر، ويفطر حتى يرى أنه

لہ یہ تمام تفصیل عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۹۲، باب حق الأهل فی الصوم) سے ماخوذ ہے، نیز دیکھئے شرح نووی

علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۵) باب النہی عن صوم الدہر ۱۲م

۲۔ چنانچہ فتاویٰ عالمگیریہ میں ہے ”ویکرہ صوم الوصال وهو أن یصوم السنۃ کلہا ولا یفطر فی الأيام المنہی عنہا“ (ج ۱ ص ۲۰۱) الباب الثالث فیما یکرہ للصائم وما لا یکرہ۔ نیز دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۷۹) کتاب الصوم، فصل وأما شرائطہا فنوعان۔ البتہ بدائع میں راجح قول بھی جو متن میں آ رہا ہے مذکور ہے۔ چنانچہ علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں ”فسر ابو یوسفؒ ومحمدؒ رحمہما اللہ الوصال بصوم یومین“۔

۳۔ عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۹۰) باب صوم الدہر ۱۲م شرح باب از مرتب ۱۲

۴۔ سرردن (ض) سرردا سرردا سرردا: الصوم: پے در پے روزے رکھنا ۱۲م

لَا يَرِيدُ أَنْ يَصُومَ مِنْهُ شَيْئًا فَكَانَتْ لَا تَشَاءُ أَنْ تَرَاهُ مِنَ اللَّيْلِ مَصْلِيًّا إِلَّا رَأَيْتَهُ
مَصْلِيًّا وَلَا نَائِمًا إِلَّا رَأَيْتَهُ نَائِمًا ۖ مطلب یہ ہے کہ آپ پے در پے روزے بھی
رکھتے تھے اور بسا اوقات مسلسل افطار بھی کرتے تھے، اسی طرح رات کو آپ نماز بھی پڑھتے
تھے اور سوتے بھی تھے، چنانچہ دیکھنے والے کے لئے آپ کو صیام و افطار اور قیام و نيام
ہر حال میں دیکھنا ممکن تھا۔

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَفْضَلُ الصُّوْمِ صَوْمُ أُخْيٍ دَاوُدَ،
كَانَ يَصُومُ يَوْمًا وَيَفْطُرُ يَوْمًا وَلَا يَفْطُرُ إِذَا لَاقَى ۖ آخری جملہ (لَا يَفْطُرُ لَمَّا) غالباً
نقلِ روزوں کی دوسری صورتوں کے مقابلہ میں افضلیت صوم داؤدی کی وجہ بیان کرنے کے لئے
لایا گیا ہے، اس لئے کہ صوم دہرے ضعف کا احتمال ہے اور ضعف کی وجہ سے جہاد میں کمزوری
ہوگی لہذا روزے موافق سنت رکھنے چاہئیں تاکہ جہاد جیسی عظیم عبادت سے محرومی بھی نہ ہو اور
ایک دن چھوڑ کر دوسرے دن روزہ رکھنے سے جہاد نفس بھی متحقق ہو جائے جیسا کہ سیدنا حضرت
داؤد علیہ السلام کی سنت بھی یہی تھی۔ واللہ اعلم۔ (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الصَّوْمِ يَوْمَ الْفِطْرِ وَيَوْمَ النَّحْرِ

نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ صِيَامَيْنِ، صِيَامِ يَوْمِ الْأَضْحَى
وَيَوْمِ الْفِطْرِ ۖ يوم الفطر میں روزہ کی ممانعت اس لئے ہے کہ یہ مسلمانوں کی عید ہے اور رمضان
کے ختم ہونے پر افطار کا دن بھی ہے جبکہ عید الاضحیٰ نیز دوسرے ایام تشریق میں روزوں کی ممانعت

۱۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۲۔ چنانچہ اسی باب میں حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ کی روایت موجود ہے قال: شہدت عمر بن الخطابؓ
فی یوم نحر بدأ بالصلاة قبل الخطبة ثم قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن صوم يذین الیومین،
أما یوم الفطر فقط کم من صومکم وعید للمسلمین وأما یوم الاضحی فکلوا من لحم نسکم ۱۲ مرتب

اس لئے ہے کہ یہ ایام حق تعالیٰ کی جانب سے اپنے مسلمان بندوں کی ضیافت کے دن ہیں اور روزے رکھنے سے اس ضیافت سے اعراض لازم آتا ہے جو یقیناً ناشکری اور محرومی کی بات ہے۔ واللہ اعلم

(از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَسْرِ أَهْيَةِ صَوْمِ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَوْمُ عَرَفَةَ وَيَوْمُ النَّحْرِ وَأَيَّامُ

لہ چنانچہ ہمیشہ ہڈی سے مروی ہے " قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : آیام التشریق آیام اکل و شرب " نیز کعب بن مالک اپنے والد سے نقل کرتے ہیں " أَنَّهُ حَدَّثَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَهُ وَادُسَ بْنَ الْحَدَّثَانَ أَيَّامَ التَّشْرِيقِ ، فَنَادَى أَنَّهُ لَا يَدْخُلُ الْجُمُعَةَ إِلَّا مُؤْمِنٌ وَأَيَّامُ مَنِيَّ أَيَّامُ أَكْلٍ وَشُرْبٍ " صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۰) باب تحریم صوم آیام التشریق و بیان انہا آیام اکل و شرب ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۰ ہمارا کوئی شخص یوم الفطر یا یوم الاضحیٰ کے روزہ کی نذر مان لے یا کسی متعین دن کے روزہ کی نذر مان لے اور وہ متعین دن اتنا یا یوم الفطر یا یوم الاضحیٰ میں آجائے تو اس کا کیا حکم ہوگا ؟ نیز افعال شرعیہ نبی کے وارد ہونے کے بعد معتبر و مشروع رہتے ہیں یا نہیں ؟ ان کی تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص ۲۰۸ و ۲۰۹) باب صوم یوم الفطر۔ و عمدة القاری (ج ۱۱ ص ۱۰۹ و ۱۱۰) باب صوم یوم الفطر اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۱۰) ۳۰ و يقال لها: الأيام المعدودات و آیام منی وہی الحادی عشر و الثانی عشر و الثالث عشر من ذی الحجۃ و تسمیت آیام التشریق لأن لحوم الأضاحی تشرق فیہا ای تشرق فی الشمس ، و ایضا فتہا الی منی لأن الحاج فیہا فی منی ، وقیل: لأن الہدی لا یخرج حتی تشرق الشمس ، وقیل لأن صلاة العید عند شروق الشمس اول یوم منہا فصارت ہذہ الأيام تبعاً یوم النحر و ہذا یعضد قول من یقول یوم النحر منہا ، وقال ابو حنیفۃ: التشریق التکبیر و بر الصلوۃ ، و اختلفوا فی تعیین آیام التشریق و الأصح انہا ثلاثہ آیام بعد یوم النحر ، وقال بعضهم: بل آیام النحر ، و عند ابی حنیفۃ و مالک و أحمد لا یدخل فیہا الیوم الثالث بعد یوم النحر۔ کذا فی عمدة القاری (ج ۱۱ ص ۱۱۳) باب صیام آیام التشریق ۱۲ مرتب

۳۱ قال ابن عبد البر فی التہمید: لا یوجد ذکر عرفۃ فی غیر ہذا الحدیث ، قال العراقی: و بہ اشکال ، وہی آیام اکل و شرب و یوم عرفۃ لیس كذلك ، قال: و یجاب بوجہین: الاول أنه یفضل علی آیام التشریق فقط أو علیہا مع یوم النحر مع دون عرفۃ۔ الثانی: ما قالہ فی حجة الوداع أو قال بحق الحاج ، لأن الأفضل فی حقہ الافطار یوم عرفۃ، و اما تسمیۃ عیداً فلا مانع منہ اھ۔ کذا فی قوت المغتزی — انظر معارف السنن (ج ۶ ص ۱۶۱) ۱۲ مرتب

التشريق عيدنا أهل الإسلام وهي أيام أكل وشرب“ ایام تشریق کے روزوں کے بارے میں متعدد اقوال ہیں۔

ایک یہ کہ ان ایام میں روزے رکھنا مطلقاً ممنوع ہے، امام ابو حنیفہؒ کا یہی مسلک ہے، امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے، امام شافعیؒ کا قول جدید بھی یہی ہے اکثر شافعیہ کے نزدیک فتویٰ بھی اسی قول پر ہے، حسن بصریؒ، عطاءؒ، لیث بن سعدؒ کا بھی یہی مسلک ہے، حضرت علیؒ اور حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے بھی یہی منقول ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ ان ایام میں روزے مطلقاً جائز ہیں، شافعیہ میں سے ابواسحاق مروزیؒ اسی کے قائل ہیں، ابن المنذرؒ نے حضرت زبیر بن العوامؓ اور حضرت ابو طلحہؓ کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے، وحکا کہ ابن عبد البرؒ عن بعض أهل العلم أيضاً۔

تیسرا قول یہ ہے کہ اس متمتع کے لئے ان دنوں میں روزے رکھنا جائز ہے جس کو ”ھدی“ میسر نہ ہو اور ایام تشریق سے پہلے اس نے عشرہ ذی الحجہ میں وہ تین روزے بھی نہ رکھے ہوں جو (بعد کے سات روزوں کے ساتھ مل کر) دم متمتع کا بدلہ ہوتے ہیں۔ امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ اور اسحاق بن راہویہؒ کا یہی مسلک ہے، امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے (لیکن مزنیؒ کہتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے اس قول سے رجوع کر لیا تھا)، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے، عروہؒ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عائشہؓ کا مسلک بھی یہی ہے۔

مختصر یہ کہ بعض حضرات کے نزدیک ان ایام میں روزوں کا مطلقاً جواز ہے جبکہ بعض حضرات کے نزدیک صرف دم متمتع کے روزوں کا جواز ہے، ان کے بالمقابل حضرات حنفیہ ان ایام میں روزوں کے مطلقاً عدم جواز کے قائل ہیں۔

تاکلین جواز کا استدلال حضرت عائشہؓ کے عمل سے ہے ”عن ثمامہ أخبرني ألب

له علامہ عینیؒ نے اس بارے میں نوا احوال ذکر کئے ہیں، من یرد التفصیل فلیراجع العمدة (ج ۱ ص ۱۱۳)

باب صیام ایام التشریق ۱۲ مرتب

لے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸) باب صیام ایام التشریق ۱۲ م

كانت عائشة تصوم أيام منى وكان أبوها يصومها " نیز حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے " قال لم يرخَّص في أيام التشريق أن يُصمت إلا لمن لم يجد الهدى "۔

حنفیہ کا استدلال احادیثِ نبوی سے ہے جو مطلق اور عام ہیں اور جن میں تمتع وغیرہ کی کوئی تخصیص نہیں، اور جہاں تک حضرت عائشہؓ وغیرہ کے عمل کا تعلق ہے وہ ان مرفوع، قولی اور محرم احادیث کے مقابلہ میں حجت نہیں ہو سکتا بالخصوص جبکہ وہ مجمل اور غیر معلوم السبب تھے۔ واللہ اعلم۔
(بنیادات من المصائب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْحَجَامَةِ لِلصَّائِمِ

عن رافع بن خديج عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : أفطر الحاجم والمحجوم " روزہ کی حالت میں حجامت (پچھنے لگانے یا لگوانے) کے بارے میں تین مذاہب ہیں :

۱۔ امی ابوہشام یعنی عروہ، بعض نسخوں میں "وكان أبوها يصومها" کے الفاظ آئے ہیں، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ حضرت عائشہؓ کے والد یعنی حضرت ابو بکر صدیقؓ بھی ان دنوں میں روزے رکھتے تھے، دیکھئے بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸، حاشیہ شیخ احمد علی سہارنپوری رقم ۵) ۱۲ مرتب

۲۔ بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸)۔ نیز بخاری ہی میں اسی مقام پر حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے "قال: الصائم لمن تمتع بالعمرة إلى الحج إلى يوم عرفة، فإن لم يجد هدياً ولم يصم، صام أيام منى" ۱۲ مرتب
۳۔ دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۳۶۳ تا ۳۶۵) کتاب مناسک الحج، باب المتمتع الذي لا يجد هدياً ولا يصوم في العشر ۱۲ مرتب

۴۔ البتہ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عائشہؓ کے قول "لم يرخَّص في أيام التشريق أن يُصمت إلا لمن يجد الهدى" سے پھر بھی اعتراض واقع ہو سکتا ہے اس لئے کہ غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے یہ قول مرفوع کے درجہ میں ہوگا۔
۵۔ ہذا ملخص ما في العمدة للعيني (ج ۱ ص ۱۱۳) باب صيام أيام التشريق، والفتح للمحافظ (ج ۴ ص ۲۱۰ و ۲۱۱)، والمغني (ج ۳ ص ۱۶۴) مسئلة: قال: وفي أيام التشريق أتم، والمعارف للنبوري (ج ۶ ص ۱۵۹ و ۱۶۰) ۱۲ مرتب

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ وغیرہ کے نزدیک وہ مفسدِ صوم ہے اگرچہ ایسے شخص پر قضا تو واجب ہے، کفارہ نہیں ہے، ان حضرات کا استدلال حدیثِ باب سے ہے۔
 امام اوزاعیؒ، حسن بصریؒ، محمد بن سیرینؒ اور مسروقؒ کے نزدیک حجامت مفسدِ صوم نہیں البتہ مکروہ ہے۔
 امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور جہور کے نزدیک حجامت سے نہ روزہ ٹوٹتا ہے اور نہ عمل مکروہ ہے۔

۱۔ وعن عطاء قال: علي من احتجم وهو صائم في شهر رمضان القضا والكفارة، وروى عن جماعة من الصحابة انهم كانوا يحتجمون ليلاً، منهم ابن عمرؓ، وابو موسى الاشعريؓ وأنس بن مالكؓ۔ معالم السنن للخطابی فی ذیل المختصر للسبکی (ج ۳ ص ۲۴۲) باب فی الصائم یحتجم (تحت رقم ۲۲۶۶) ۱۲ مرتب
 ۲۔ ان حضرات کا مسلک علامہ خطابیؒ نے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے ”وكان مسروق والحسن وابن سيرين لا يرون للصائم أن يحتجم، وكان الاوزاعي يكره ذلك“ (حوالہ بالا)
 اس میں امام اوزاعیؒ کے مسلک کے بارے میں کراہت کی تصریح ہے جبکہ دوسرے حضرات کے بارے میں یہ تصریح نہیں، اور ”لا يرون للصائم أن يحتجم“ کے الفاظ سے کراہت احتجام بھی مفہوم ہو سکتی ہے اور عدم جواز احتجام بھی، علامہ خطابیؒ نے ان حضرات کے مسلک کو قائلین عدم جواز احتجام کے مسلک سے ذرا علیحدہ کیا ہے جو قرینہ کراہت ہے، لیکن ان کے مسلک کے فوراً بعد ”وكان الاوزاعي يكره ذلك“ کہنا قرینہ کراہت ہے۔
 علامہ عینیؒ نے مسروقؒ اور محمد بن سیرینؒ کو قائلین عدم جواز میں سے شمار کیا ہے۔ عمدۃ (ج ۱ ص ۳۹) باب

۳۔ البتہ ابن رشدؒ نے بدایۃ المجتہد (ج ۱ ص ۲۱۲، الرکن الثانی دہو الامساک) میں امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک نقل کیا ہے کہ حجامت مفسدِ صوم نہیں البتہ مکروہ ہے، اس نقل پر تبصرہ کیلئے دیکھئے أوجز المسالك (ج ۳ ص ۴۵) حجامۃ الصائم ۱۲ مرتب
 ۴۔ دیکھئے مختصر سنن ابی داؤد (ج ۳ ص ۲۴۳) باب فی الصائم یحتجم۔ نیز حضرت سعد بن ابی وقاصؓ، حسین بن علیؓ، عبداللہ بن مسعودؓ، عبداللہ بن عباسؓ، عبداللہ بن عمرؓ، انس بن مالکؓ، زید بن أرقمؓ، ابن لہیعؓ حضرت عائشہ اور أم سلمہ رضی اللہ عنہم سے یہی مسلک مروی ہے، نیز عطاء بن یسارؓ، قاسم بن محمدؓ، عکرمہؓ، زید بن اسلمؓ، ابراہیم نخعیؓ، سفیان ثوریؓ، امام ابو یوسفؓ اور امام محمدؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔ عینی (ج ۱ ص ۳۹) باب الحجامۃ والقی للصائم ۱۲ مرتب

جہور کا استدلال اگلے باب (باب ماجاء من الرخصة في ذلك) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے "قال: احتجم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محرم صائم" نیز بھیجے "باب ماجاء في الصائم من رعه القيء" کے تحت حضرت ابوسعید خدریؓ کی مرفوع روایت گزر چکی ہے "ثلاث لا يفطن الصائم للحجامة والقيء والاحتلام"۔

جہاں تک حدیث باب "افطر الحاجم والمحجوم" کا تعلق ہے جہور کی نجاست سے اس کے متعدد جوابات دے گئے ہیں۔

ایک یہ کہ اس میں "أفطر" "كاد أن يفطر" کے معنی میں ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ عمل صائم کو افطار کے قریب کر دیتا ہے، "حاجم" کو اس لئے کہ وہ خون چوستا ہے، جس میں خون کے حلق میں چلے جانے کا خطرہ ہے اور "محجوم" کو اس لئے کہ اس کو حجامت کی وجہ سے بہت زیادہ ضعف طاری ہو جاتا ہے۔

اس کا دوسرا جواب امام طحاویؒ نے دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہاں "الحاجم والمحجوم" میں الف لام عہد کا ہے اور اس سے مراد دو مخصوص آدمی ہیں جو روزے میں حجامت کے دوران غیبت کر رہے تھے ان کے بارے میں آپؐ نے فرمایا "أفطر الحاجم والمحجوم" یعنی حاجم اور محجوم دونوں کا روزہ ٹوٹ گیا، اور روزہ ٹوٹنے سے مراد روزہ کے ثواب کا ضائع ہو جانا ہے اور اس ضیاع ثواب کی علت حجامت نہیں بلکہ غیبت تھی، امام طحاویؒ نے اپنے جواب کی تائید میں ایک روایت بھی پیش کی ہے "عن أبي الأشعث الصنعاني قال: إنما

۱۔ یہ روایت صحیح بخاری میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "أن النبي صلى الله عليه وسلم احتجم وهو محرم و احتجم وهو صائم (ج ۱ ص ۲۶۰) باب الحجامة والقيء للصائم ۱۲ م

۲۔ حنابلہ نے اس حدیث کے دو جواب دے دیے ہیں، ان سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۷۱ و ۱۷۲) باب ماجاء من الرخصة في ذلك ۱۲ مرتب

۳۔ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۱۹) ۱۲ م

۴۔ دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۳۹) باب الحجامة والقيء للصائم، معارف السنن (ج ۶ ص ۱۶۳) ۱۲ م

۵۔ طحاوی (ج ۱ ص ۲۹۵ و ۲۹۶) باب الصائم يحجم ۱۲ م

قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم : أفطر الحاجم والمحجوم لأنهما كانا یغتایان " لیکن اس میں یزید بن ربیعہ دمشق ضعیف ہے۔

اس کا تفسیر جواب امام شافعی وغیرہ نے دیا ہے وہ یہ کہ یہ حدیث منسوخ ہے جس کی دلیل حضرت شہاد بن اوسؓ کی ایک روایت ہے جو خود امام شافعیؒ نیز امام بیہقیؒ نے سند صحیح کے ساتھ ذکر کی ہے " قال : كنت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم زمن الفتح ، فرأی رجلاً یحتجم لثمان عشرة خلت من شهر رمضان ، فقال : وهو أخذ بیدی أفطر الحاجم والمحجوم " اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فتح مکہ کے موقعہ پر فرمایا تھا ، دوسری طرف حضرت ابن عباسؓ یہ فرماتے ہیں " احتجم رسول اللہ ﷺ وهو محرم صائم " اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے محرم ہونے کی حالت میں حضرت ابن عباسؓ آپ کے ساتھ صرف حجۃ الوداع کے موقعہ پر رہے ہیں ، جس کا مطلب یہ ہے کہ ان کی حدیث کا واقعہ (یعنی " احتجم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

۱۔ قال الشیخ البنوری : ویزید بن ربیعہ ضعفہ غیر واحد ، وقال البخاری : منکر الأحادیث ، وقال النسائی : متروک ، کما فی " الفتح " ولكن قال أبو مسهر : کان یزید بن ربیعہ فقیہاً غیر متهم ، ما نکر علیہ أنه ادرك أبا الأشعث ولكن اخشى علیه سورا الحفظ والوهم ۔ قال ابن عدی : أرجو أنه لا بأس به کما فی " المیزان " کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۱۶۵) ۱۲ مرتب

۲۔ راجع کتاب الام (ج ۲ ص ۱۰۸) حجامۃ الصائم ۱۲ مرتب

۳۔ اللفظ للشافعیؒ فی " الام " (ج ۲ ص ۱۰۸)۔

امام بیہقیؒ نے یہ روایت اس طرح نقل کی ہے " عن شہاد بن اوس قال : مررت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثمان عشرة خلت من شهر رمضان ، فأبصر رجلاً یحتجم فقال : أفطر الحاجم والمحجوم " سنن کبریٰ (ج ۴ ص ۲۶۵) باب الحدیث الذی روی فی الإفطار بالحجامۃ ۱۲ مرتب

۴۔ ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۶ و ۱۲۷) باب ما جاز من الرخصة فی ذلک ۱۲ م

۵۔ أوجز المسالك (ج ۳ ص ۴۶) حجامۃ الصائم ۱۲ م

دھو محرم صائم، حدیث باب سے دو سال بعد کا ہے، لہذا حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ حدیث حضرت رافع بن خدیجؓ کی حدیث باب کے لئے ناسخ ہوگی۔

چوتھا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ”أفطر الحاجم والمحجوم“ درحقیقت ایک شہ ہے کہ حالتِ صوم میں حجامت نہ کی جائے کیونکہ اس عمل سے انسان کو کمزوری بہت زیادہ لاحق ہو جاتی ہے اور روزہ میں انشراح باقی نہیں رہتا۔ اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ نماز کے بارے میں فرمایا گیا ”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقطع الصلاة المرأة والحصار والكلب“ اس توجیہ کی تائید صحیح بخاری کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے ”سئل انس بن مالك رضي الله عنه عنكم تكروهون الحجامه للصائم؟ قال: لا إلا من أجل الضعف“ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۱۔ خلاصہ یہ کہ شہاد بن ادیسؓ کی مذکورہ روایت میں ”كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم زمن الفتح“ کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ ”أفطر الحجام والمجوم“ کا جملہ آپؐ نے شہ میں فتح مکہ کے موقع پر فرمایا تھا اور ”احتجم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محرم صائم“ میں حضرت ابن عباسؓ ضحیٰ الوداع سنہ ۱۰ کا واقعہ بیان فرمایا ہے ہیں، اس لئے لامحالہ آپؐ کا یہ دوسرا عمل پہلے کے لئے ناسخ ہوگا ۱۲ مرتب

۲۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۹۷) باب سترۃ المصلیٰ ۱۱۲

۳۔ (ج ۱ ص ۲۶۰) باب الحجامة والقی للصائم ۱۱۲

۴۔ یہ جواب مذکورہ تشریح کے ساتھ صراحتہً کسی کتاب میں نہ مل سکا، غالباً یہ حضرت شاہ صاحب کے کلام سے ماخوذ ہے، دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۳۹) کتاب الحج، باب جواز الحجامة للمحرم اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۶۶ و ۱۶۷) ۱۲ مرتب

۵۔ حجامت للصائم سے متعلق تفصیلی مباحث کے لئے دیکھئے:

(۱) طحاوی (ج ۱ ص ۲۹۵ تا ۲۹۷) باب الصائم یحجم (۲) بدایۃ المجتہد (ج ۱ ص ۲۱۲ و ۲۱۳) الرکن الثانی دہوالامساک

(۳) عمدة القاری (ج ۱ ص ۳۷ تا ۳۸) باب الحجامة والقی للصائم

(۴) فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۲۷ تا ۲۳۰) کتاب الحج، باب جواز الحجامة للمحرم

(۵) اوجز المسالک (ج ۳ ص ۴۵ و ۴۶) حجامة الصائم

(۶) معارف السنن (ج ۶ ص ۱۶۲ تا ۱۷۳) باب ما جاز فی کراہیۃ الحجامة للصائم، اور باب ما جاز من الرخصة فی ذلک

بَابُ مَا جَاءَ فِي ذِكْرِ رَاهِيَةِ الْوَصَالِ فِي الصَّيَامِ

عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا تَوَاصِلُوا،
قَالُوا: فَإِنَّكَ تَوَاصَلْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: إِنِّي لَسْتُ كَأَحَدِكُمْ ؕ
صَوْمٌ وَصَالٌ كِى بَارِئِ فِي فَقِهَارِ كَا اخْتِلَافِ هِىَ .

ایک یہ کہ وصال مکروہ ہے، امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ، امام احمدؒ
اور جہور کا مسلک یہی ہے، امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے، حضرت علیؓ، حضرت ابوہریرہؓ،
حضرت ابوسعیدؓ اور حضرت عائشہؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔

دوسرا مسلک یہ ہے کہ صوم وصال ممنوع اور حرام ہے، امام شافعیؒ کا اصل مسلک یہی
ہے (کما نصق ہونی الائم) مالکیہ میں سے ابن عربیؒ نیز اہل ظاہر بھی اسی کے قائل ہیں۔
تیسرا مسلک یہ ہے کہ جو شخص وصال پر قدرت رکھتا ہو اس کے لئے صوم وصال جائز
ہے ورنہ حرام ہے، اسحاق بن راہویہؒ اور مالکیہ میں سے ابن وضاحؒ اسی کے قائل ہیں

۱۲ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

۱۲ جس کا مفہوم پیچھے ”باب ماجاء فی صوم الدہر“ کے تحت بیان کیا جا چکا ہے کہ دو یا زیادہ دن تک افطار کئے
بغیر روزہ رکھنے کو صوم وصال کہا جاتا ہے، کما فسرہ الحافظ ابن الاثیر الجزریؒ وابن قدامہ الموفیؒ والبدیع العینیؒ
وغیرہم، کما فی المعارف (ج ۶ ص ۱۷۵)۔

وَأَمَّا وَصَالُ الصَّوْمِ إِلَى السَّحْرِ فَبِإِزْنِ اللَّائِمَةِ بِمَا كَرَاهَتْ لِحَدِيثِ ”الصَّحِيحِينَ“ كَمَا سَبَقَ (ای حدیث ابی سعیدؓ نہ سمح
النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: لَا تَوَاصِلُوا، فَأَيُّكُمْ أَرَادَ أَنْ يَوَاصِلَ فَلْيَوَاصِلْ حَتَّى السَّحْرِ) بخاری — ج ۱ ص ۲۶۳ —
باب الوصال، مسلم میں یہ روایت احقر کو نہ مل سکی البتہ سنن ابی داؤد میں بھی یہ روایت آئی ہے — ج ۱
ص ۳۲۲ — باب فی الوصال — م) قال ابن تیمیہ: وہو مستحب، وہو مذہب احمدؒ واسحاقؒ وابن المنذرؒ و
ابن خزيمةؒ وجماعة من المالكية، کما فی الفتح والعمدة، ومن الشافعية من قال: إن هذا ليس بوصال، ولم يذكره
الحنفية لانفيًا ولا إثباتًا۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۱۷۶) ۱۲ مرتب

۱۲ ثم الكراهية للتنزيه كما هو المتبادر ليهبنا وهو المصرح في كتبنا وكتب المالكية، كذا في معارف السنن

(ج ۶ ص ۱۷۵ و ۱۷۶) ۱۲ م

نیز امام احمدؒ سے بھی یہ مسلک مروی ہے۔

ان ربی يطعمنی و یسقینی ” اکثر حضرات نے اس حدیث کے یہ معنی بیان کئے ہیں کہ حق تعالیٰ آپ کو قوت عطا فرمادیتے تھے اور طعام و شراب سے مستغنی کر دیتے تھے اسی لئے آپ کے لئے وصال جائز تھا، گویا ” يطعمنی و یسقینی “ کے حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ مجازی معنی یعنی قوت مراد ہیں۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ اس جملہ کے حقیقی اور ظاہری معنی مراد ہیں یعنی باری تعالیٰ کی جانب سے اعزاز و اکرام کے طور پر آپ کو کھلایا بھی جاتا تھا اور پلایا بھی جاتا تھا۔

۱۔ ہذا ملخص ما فی الفتح للحافظ (ج ۴ ص ۱۷۷ و ۱۷۸) باب الوصال، والعمدة للعینی (ج ۱۱ ص ۷۱ و ۷۲) باب الوصال، والمغنی لابن قدامة (ج ۳ ص ۱۷۱ و ۱۷۲) الثالث فی بحث الوصال، والمعارف للبہوری (ج ۶ ص ۱۷۵ و ۱۷۶)۔

نبی النبی صلی اللہ علیہ وسلم الامة عن الوصال و بین عذره فیہ بأن ربی يطعمنی و یسقینی .
واحادیث النہی نحو عشرة واستدل بجموعہا علی أن الوصال من خصائصہ صلی اللہ علیہ وسلم ، کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۷۵ و ۱۷۶) بتغیر سیر من المرتب ۱۲
ثم و تعقب بأنه لا یكون صیاماً فضلاً عن أن یكون وصلاً ، و أجب بأن المفطر الطعام المعتاد دون ما کان علی سبیل خرق العادة للكرامة .

علامہ ابن قدامةؒ فرماتے ہیں : والأول أظهر لوجهین :
احدہما أنه لو طعم و شرب حقيقة لم یکن مواصلاً ، وقد أقرہم علی قولہم انک تواصل .
والثانی أنه قد روی أنه قال : ” إني أظل يطعمنی ربی و یسقینی “ و هذا یقتضی أنه فی النهار ، ولا یجوز الأكل فی النهار له ولا لغیره .

المغنی (ج ۳ ص ۱۷۱) الثالث فی الوصال .

لیکن جن حضرات نے ” يطعمنی و یسقینی “ کے حقیقی معنی کو راجح قرار دیا ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ روزہ کے لئے مفطر طعام معتاد ہے ، اور طعام غیر معتاد نہ مفطر ہے نہ وصال کے لئے منحل ، خواہ دن میں ہو یا رات میں ، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا چونکہ دوسرے عالم تعلق قائم ہو جاتا تھا اور اسی عالم میں اکل و شرب پایا جاتا تھا اس لئے افطار کا حکم نہ لگتا تھا جیسے مثلاً روزہ دار اگر خواب میں عورت سے صحبت کرے (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

”یطعمني وليسقينى“ کی شرح کرتے ہوئے حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں ”کیفیتہ

مفوضة إلى صاحب الشريعة فلا نخوض فيها۔

وروى عن عبد الله بن الزبير أنه كان يواصل لأيام ولا يفطر^۱ اور صحابیات میں حضرت ابوسعیدؓ کی بہن بھی وصال کی قائل تھیں، نیز تابعین میں سے عبدالرحمن بن ابی نعم، عامر بن عبد اللہ بن الزبیر، ابراہیم بن یزید تیمیؒ اور ابو جوزاءؒ بھی صوم وصال پر عمل کرتے تھے۔

صوم وصال کی نہی کے ثابت ہونے کے باوجود ان حضرات کا صوم وصال پر عمل کرنا شاید اس لئے ہو کہ انہوں نے نہی کو ”ارشاد“ پر محمول کیا ہو اَفَادَهُ الشَّيْخُ الْأَنْوَارُ
والله سبحانه وتعالى اعلم (از مرتب)

اور انزال ہو جائے تو روزہ نہیں ٹوٹتا حالانکہ باعتبار ظاہر کے روزہ ٹوٹ جانا چاہئے، بالکل اسی طرح جہاں کھانا مفطر تھا وہاں آپ کھاتے نہ تھے اور جہاں کھاتے تھے وہ مفطر نہیں۔ واللہ اعلم، کافی بعض اُمالی حکیم الامتہ الشیخ التھانوی رحمہ اللہ سنن الترمذی ومعارف السنن للبنوری (ج ۶ ص ۱۷۶) ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

حاشیہ صفحہ ۵۸۴

۱۔ عکذا نقل شیخ البنوری فی ”معارف“ (ج ۶ ص ۱۷۶) ۱۲

۲۔ روى ابن ابی شیبۃ بإسناد صحيح عنه أنه كان يواصل خمسة عشر يوماً كذا في ”الفتح“ للمحقق (ج ۴ ص ۱۷۷) ۱۲

وروى عن عمر أيضاً أنه كان يواصل إلى يومين وثلاثة (كما قاله الشيخ الأنور)۔ قال الشيخ البنوری: و لم أجدهن عمر الفاروق صوم الوصال فيما عندي من كتب الحديث والسيرة والتاريخ، واللہ اعلم، كذا في معارف السنن (ج ۶ ص ۱۷۷) ۱۲ مرتب عافاہ اللہ۔

۳۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۱۷۷)، نیز ان حضرات کا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے بھی ہوئی، نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الوصال فی الصوم، فقال رجل من المسلمين: إنيك تواصل يا رسول الله! قال: وأنيك مثلي؟ إني أبیت ربي وليسقينى۔ فلما أبوا أن يفتہوا عن الوصال واصل بهم يوماً ثم رأوا الهللا، فقال: لو تأخر لزدتكم كالتشكيل لهم حين أبوا أن يفتہوا۔ (صحیح بخاری۔ ج ۱ ص ۲۶۳۔ باب التشكيل لمن أكثر الوصال) چنانچہ حافظ فتح الباری (ج ۴ ص ۱۷۷) ۱۲ مرتب عافاہ اللہ۔

(ج ۴ ص ۱۷۷) ۱۲۔ باب الوصال، میں لکھتے ہیں: ”ومن جہتہم ماسیأتی فی الباب الذی بعدہ أنه صلی اللہ علیہ وسلم واصل بأصحابہ بعدہ لہی، فلو كان لہی للتحريم لما أقربهم علی فعلہ فعلم أنه أراد بالہی الرحمة لہم والتخفيف عنهم كما صرح بہ عائشہ فی حديثہا (أي نہایہم)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْجَنْبِ يَدِ رَاكَةِ الْفَجْرِ وَهُوَ يَدُ الْقَوْمِ

أَخْبَرَتْنِي عَائِشَةُ وَأُمُّ سَلَمَةَ زَوْجَا النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَدِ رَاكَةِ الْفَجْرِ وَهُوَ جَنْبُ مَنْ أَهْلَهُ ثُمَّ يَغْتَسِلُ فَيَصُومُ : حَدِيثُ بَابِ كَيْفَ يَصُومُ كَيْفَ يَرَاكَةُ أَرْبَعًا وَرَجْمًا رَأْسًا بَاتِ كَيْفَ قَاتِلُ هِيَ كَيْفَ جَنَابَتِ رَوْزِهِ كَيْفَ مَنَانِي نَهِيَسْ خَوَاهِ رَوْزِهِ فَرَضَ هُوَ يَأْتِلُ طُلُوعِ فَجْرِ كَيْفَ بَعْدَ فَوْرًا غَسْلَ كَرَلَيْ يَأْتَا خَيْرَ كَرَلَيْ ، مِثْرَ يَهْ تَاخِرَ خَوَاهِ عَمْدًا هُوَ يَأْتَا نِيَانًا يَأْتِيَنَدُ كِي وَجْهَ سَهْ

لہ شرح باب از مرتب ۱۲

۱۲ وہ قال علی وابن مسعود وزید بن ثابت وأبو الدردار وأبو ذر وعبد اللہ بن عمر وعبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم ، وقال أبو عمر : انه الذی علیہ جماعة فقہاء الامصار بالعراق والحجاز أئمة الفتوی بالامصار مالک والحنيفة والثافعي والثوري والأوزاعي والليث وأصحابهم وأحمد وإسحاق وأبو ثور وابن عبيدة وداود وابن جرير الطبري وجماعة من اهل الحديث .

علامہ عینی نے اس مسئلہ میں کل سات اقوال نقل کئے ہیں ، ایک تو وہی جس کی تفصیل بیان ہوئی ، بقیہ اقوال کی تفصیل یہ ہے :

(۲) أنه لا يصح صوم من أصبح جنباً مطلقاً ، وہ قال الفضل بن عباس وإسماعيل بن زياد والبيهقي رحمهم الله .

(۳) التفرقة بين أن يؤخر الغسل عما يجنبه أم لا ، فإن علم وأخره عمدًا لم يصح ، والأصح روى ذلك عن طاووس وعروة بن الزبير وإبراهيم النخعي ، وقال صاحب الإكمال : ومثله عن أبي هريرة رضي الله عنه .

(۴) التفرقة بين الفرض والنفل ، فلا يجزئ في الفرض ويجزئ في النفل ، روى ذلك عن إبراهيم النخعي أيضًا . حكاہ صاحب الإكمال عن الحسن البصري ، وحكى أبو عمر عن الحسن بن حي أنه كان يستحب لمن أصبح جنباً في رمضان أن يققه وكان يقول : فيصوم الرجل تطوعاً فإن أصبح جنباً فلا قضاء عليه .

(۵) أن تیم صومہ ذلک الیوم ویققہ ، روى ذلك عن سالم بن عبد الله والحسن البصري أيضًا وعطاء بن أبي رباح .

(۶) أنه يستحب القضاء في الفرض دون النفل ، حكاہ فی الاستذکار عن الحسن بن صالح بن حي .

(۷) أنه لا يبطل صومه إلا أن تطلع عليه الشمس قبل أن يغتسل ويصلي ، فيبطل صومه ، قاله ابن حزم بناءً على مذهبه .

فی أن المعصية عمدًا تبطل الصوم — كذا في العمدة للعيني (ج ۱ ص ۶) باب الصائم يصبح جنباً (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

ارشاد باری تعالیٰ ”فَالَّذِينَ بَشِيرٌ وَهَتْ وَأَتَّبَعُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَكُلُوا
وَأَشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَّبِعَنَّ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ
اتَّمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ“ سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ جنبی اگر صبح ہونے کے بعد
غسل کرے تو اس کا روزہ صحیح ہو جائے گا، کیونکہ جب مفطرات ثلاثہ کی صبح صادق تک اجازت
دے دی گئی تو جو شخص بالکل آخر شب میں صحبت کرے گا تو وہ ظاہر ہے کہ صبح صادق کے بعد ہی غسل
کرے گا، معلوم ہوا کہ جنابت اور روزہ میں کوئی منافات نہیں۔

نیز حضرت عائشہؓ سے مروی ہے ”أَنَّ رَجُلًا قَالَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ وَهُوَ واقف على الباب وأنا أسمع: يا رسول الله! إني أصبغ جنباً
وأنا أريد الصيام، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: وأنا أصبغ

قال الشيخ السنوري: وصح رجوع أبي هريرة عن القول بعدم صحة الصوم كما هو مصرح في رواية مسلم (ج ۱ ص ۲۵۴)
(ص ۳۵۴، باب صوم من طلع عليه الفجر وهو جنب - م) التي هي أوثق رواية في الباب (أي رواية أبي بكر:
سمعت أبا هريرة يقول في قصة من ادركه الفجر جنباً فلا يصوم قال: فذكرت ذلك لعبد الرحمن بن
الحارث لأبيه فأخبر ذلك فأنطلق عبد الرحمن وأنطلقت معي دخلنا على عائشة وأم سلمة رضي الله عنهما
فصألهما عبد الرحمن عن ذلك قال: فكلتا هما قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم يصبح جنباً من غير حلم ثم يصوم، قال:
فأنطلقنا حتى دخلنا على مروان، فذكر ذلك له عبد الرحمن، فقال مروان: عزمت عليك إلا ما ذهبت إلى أبي هريرة
فرددت عليه ما يقول قال: فجننا أبا هريرة وأبو بكر حاضر ذلك كله، قال فذكر له عبد الرحمن، فقال أبو هريرة:
أهما قالتاه لك؟ قال: نعم، قال: هما أعلم، ثم رد أبو هريرة ما كان يقول في ذلك إلى الفضل بن عباس،
فقال أبو هريرة: سمعت ذلك من الفضل ولم أسمع من النبي صلى الله عليه وسلم، قال: فرجع أبو هريرة عما كان
يقول في ذلك الحديث، قلت لعبد الملك: أقالنا في رمضان؟ قال كذلك يصبح جنباً من غير حلم ثم يصوم - م)
وقد بقي على مقالة أبي هريرة تلك بعض التابعين كما نقله الترمذي (في الباب - فقال: ”وقد قال قوم من التابعين:
إذا أصبح جنباً يفتي ذلك اليوم - م) ثم ارتفع الخلاف واستقر الإجماع على خلافه كما جزم به النووي (في شرحه
لصحيح مسلم - ج ۱ ص ۳۵۴ - باب صوم من طلع عليه الفجر وهو جنب - م) وأما ابن دقيق العيد فيقول: سار ذلك
اجماعاً أو كالاتي - كذا في معارف السنن (ج ۶ ص ۱۷۹) بزيادة من المرتب - وإن شئت التفصيل فراجع المعارف ۱۲

جنباً وأنا أريد الصيام فأغتسل وأصوم ، فقال له الرجل : يا رسول الله !
إنك لست مثلنا ، قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر ، فغضب
رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال : إني لأرجو أن أكون اختاكم بالله
واعلمكم بما أتقى الله وأعلم (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي إِجَابَةِ الصَّائِمِ الدَّعْوَةَ

إِذَا دُعِيَ أَحَدُكُمْ إِلَى طَعَامٍ فَلْيَجِبْ فَإِنْ كَانَ صَائِمًا فَلْيَصِلْ يَعْنِي
الدَّعَاءَ . حدیث اس پر دال ہے کہ اگر روزہ دار کو دعوت دی جائے تو اُسے وہ دعوت قبول
کرنی چاہئے پھر اگر داعی پر اس کا روزہ شاق نہ ہو تو اس کو اپنا روزہ پورا کر لینا چاہئے ورنہ افطار کر لینا چاہئے

لہ روایہ مالک فی "الموطا" واللفظ لہ - (ص ۲۲۸ و ۲۲۹) ما جاز فی صیام الذی یصبح جنباً ، وسلم فی صحیحہ
رج ۱ ص ۳۵۴) باب صمۃ صوم من طلع علیہ الفجر وهو جنب ، والبوداؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۳۲۴ و ۳۲۵) باب
من أصبح جنباً فی شہر رمضان .

اعلم أن الأحادیث فی هذا الباب فیہا اختلاف وتعارض كما يتضح من روایات الصحاح والسنن . راجع
للتفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۱۷۹ و ۱۸۰) ۱۲ مرتب عافاه الله

شرح باب از مرتب ۱۲

لہ ابو حنیفہ ومالک والشافعی والاکثرون أنه لا یصلی علی غیر الانبیاء استقلالاً ولكن تبعاً ، وعند احمد جاز ، وفي رواية عنه
تموه ، وفي رواية عن مالک ایضاً ، قال عیاض : والذي آمل إليه قول مالک وسفيان ، وهو قول المحققين من
المكملين والفقهاء ، قالوا : يذكر غير الانبياء بالرضا والغفران والصلاة على غير الانبياء يعني استقلالاً لم يكن من الأمر

المعروف ، وإنما أحدثت في دولة بني هاشم - هذا ملخص ما في "الفتح" (ج ۱۱ ص ۱۷۶ و ۳ - ۲۸۶) والعمدة (ج ۴ ص ۴۴۹)
وقد توسع صاحب الفتح في البحث ، فليراجع كذا في معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۳) ۱۲ مرتب عافاه الله

لہ جیسا کہ سنن دارقطنی کی ایک مرسل روایت اس پر دال ہے "عن ابراہیم بن عبید قال صنع ابو سعید الخدری طعاماً
فدعا النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه ، فقال رجل من القوم : إني صائم ، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم صنع

لك أخوك ويكلف لك أخوك ، أفطرو صم يوماً مكانه" (ج ۲ ص ۱۷۷ ، رقم ۲۴) تبیین النیۃ من اللیل وغیرہ قبل
باب القبلة للصائم) - اس مرسل سے متعلق تفصیل کیلئے دیکھئے اعلیٰ السنن (ج ۱ ص ۱۴) باب جاز الولیۃ الی ایام ان لم یکن فخر

فإن الضیافة عذر (یہ حکم نفلی روزہ کا ہے نہ کہ فرض روزوں کا)۔

پھر حدیث باب میں فلیصل کی تفسیر بعض حضرات نے ”دعا“ سے کی ہے کما فی الباب، بلکہ معجم طبرانی میں حضرت ابن مسعود کی روایت میں اس کی تصریح ہے یعنی ”وإن کان صائماً فلیدع بالبرکة“

علامہ طبری فرماتے ہیں ”فلیصل“ سے مراد نماز پڑھنا ہے، جیسا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ام سلمہ کے گھر میں ایسا ہی کیا۔ واللہ اعلم

۱۔ سبق تفصیل فی ”باب افطار الصائم المتطوع“ ۱۲م

۲۔ کما ینظر من روایة عائشة عند الطبرانی فی الأوسط قالت: دخلت علی امرأة فأتيتها بطعام، فقالت: إني صائمة، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: آمن قنار رمضان؟ قالت: لا، قال: فأفطری۔ ومن روایة ابن عمر عنہ فی البکیر قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إذا دخل أحدکم علی أخیه المسلم فأراد أن یفطر فلیفطر إلا أن یكون ذلک من رمضان أو قنار رمضان أو نذر (قال البیہقی) وفيه بقیة بن الولید وهو مدلس۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۰۱) باب فمیں نزل بقوم فأراد الصوم ۱۲ مرتب

۳۔ ستن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۳۴) فی الصائم یدعی الی الولیمة میں یہ روایت ”ہشام عن ابن سیرین“ کے طریق سے مروی ہے وہاں ہشام نے بھی ”فلیصل“ کی تفسیر ”دعا“ سے کی ہے، چنانچہ امام ابو داؤد لکھتے ہیں: قال ہشام: والصلاة الدعاء ۱۲ مرتب

۴۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۱) قال شیخ البیہقی: ثبت تفسیرہ مرفوعاً، وفی حدیث ابی ہریرۃ فی الباب ایضاً ”فلیقل إني صائم“ بدل ”فلیصل“ فینظر أن المراد أن یعتذر له بصومه ثم لیدر له بالخیر والبرکة، لیكون جبراً لفؤاده من کل جهة۔ المصدر نفسه ۱۲ مرتب

۵۔ مرقاة المفاتیح (ج ۴ ص ۳۰۹) باب بلا ترجمہ قبل باب لیلة القدر ۱۲ مرتب
۶۔ چنانچہ بخاری میں حضرت انسؓ سے مروی ہے ”قال: دخل النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی أم سلمة فاستبرو سمن فقال: أئیدوا سمنکم فی سقائہ وتمرکم فی وعائہ فإني صائم ثم قام إلی ناحیة من البیت فصلى غیر المكتوبة فدعا لأم سلمة وأهل بیتها“ (ج ۱ ص ۲۶۶) باب من زار قومًا فلم یفطر عندہم۔

لیکن علامہ بنوری فرماتے ہیں: ”ومن فسر قوله ”فلیصل“ ای: فلیصل کعتین، مستدلاً بحديث أنس فی الصحیحین من قصة أم سلمة فبیعد، وكيف بین الحدیثین فرق فإِنَّه صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن مدعو فی حدیث أنس فلا وجہ

معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۲) معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۲) معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۲) معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۲) معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۲)

إِذَا دُعِيَ أَحَدُكُمْ وَهُوَ صَائِمٌ فَلْيَقُلْ إِنِّي صَائِمٌ

اس باب کی دونوں حدیثوں کا حاصل یہ ہے کہ نفلی روزہ دعوت قبول نہ کرنے کا عذر نہیں، البتہ اس دعوت کی وجہ سے روزہ ختم کرنے اور افطار کرنے یا نہ کرنے کا حکم مقتضائے حال کے مطابق ہوگا، پھر اگرچہ نفلی عبادات میں اخفاء افضل ہے، تب بھی مدعو کو چاہئے کہ وہ داعی کو اپنے روزہ کے بارے میں بتلا دے تاکہ داعی کیلئے باعث تکلیف ورنجش نہ ہو۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي ذِكْرِ أَهِيَةِ صَوْمِ الْمَرْأَةِ إِلَّا بِإِذْنِ زَوْجِهَا (از مرتب)

عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا تصوم المرأة وزوجها شاهد يومًا من غير شهر رمضان إلا بإذنه ۚ جمہور کے نزدیک یہ ممانعت تحریمی ہے، لیکن اس کے باوجود اگر اس نے روزہ رکھ لیا تو روزہ درست ہو جائے گا اگرچہ گنہگار ہوگی، پھر بعض شافعیہ کے نزدیک یہ کراہت تحریمی نہیں، مالکیہ میں سے مہلبج نے بھی اس نہی کو حسنِ مناشرت سے متعلق قرار دے کر کراہت تنزیہی پر محمول کیا ہے۔

پھر اگر عورت شوہر کی اجازت کے بغیر روزہ رکھ لے تو شوہر اُسے روزہ توڑنے پر مجبور کر سکتا ہے اگرچہ ایسا کرنا خلافِ اولیٰ اور روزہ کی حرمت کے منافی ہے۔ واللہ اعلم

(از مرتب)

۱۔ کذا حكاہ القاری عن بعضہم۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۲) ۱۲ مرتب

۲۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۳۔ وسبب التحريم أن للزوج حق الاستمتاع بها في كل وقت۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۳) ۱۲ م

۴۔ هذا كله ملخص ما أفاده النووي ثم الحافظان ابن حجر في الفتح والبدرا العيني في العمدة (۹-۴۸۳)

کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۳) ۱۲ مرتب



بَابُ مَا جَاءَ فِي تَأْخِيرِ قِضَاءِ رَمَضَانَ

عن عائشة قالت: ما كنت ألقى ما يكون علي من رمضان إلا في شعبان حتى توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأودوا هري^۱ کے نزدیک قضا روزوں میں تعجیل واجب ہے یہاں تک کہ عید کے اگلے ہی دن سے قضا روزوں کی ادائیگی ضروری ہے۔ لیکن حدیث باب ان کے خلاف حجت ہے۔ جمہور کے نزدیک قضا روزوں میں تعجیل واجب نہیں اگرچہ افضل و مستحب ہے، البتہ اگلے رمضان کے شروع ہونے تک ان روزوں کی ادائیگی ضروری ہے اور اس سے زیادہ تاخیر جائز نہیں، پھر اگر کسی شخص نے قضا روزوں کو بغیر کسی عذر کے اگلے رمضان سے بھی مؤخر کر دیا تو جمہور کے نزدیک قضا کے ساتھ فدیہ (طعام مسکین لکل یوم) بھی واجب ہے، لیکن امام ابو حنیفہ^۲، ابراہیم نخعی^۳ کے نزدیک صرف قضا ہی واجب ہے فدیہ نہیں، امام شافعی^۴ کی بھی ایک روایت یہی ہے واللہ اعلم (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي ذِكْرِ أَهِيَةِ مُبَالِغَةِ الْإِسْتِثْقَاءِ لِلصَّائِمِ

قلت: يا رسول الله! أخبرني عن الوضوء؟ قال: أسبغ الوضوء واخلل بين الأصابع وبالغ في الاستنشاق إلا أن تكون صائماً^۵ روزے

۱۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۲۔ یہ تمام تفصیل ”المغنی“ لابن قدامہ (ج ۳ ص ۱۴۴ و ۱۴۵، مسأله: قال فان لم تمت المفطرة لهن) اور علامہ نووی^۶ کی شرح صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۱ و ۳۶۲، باب جواز تاخیر قضا رمضان لهن) اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۴ و ۱۸۵) سے ماخوذ ہے۔ فراجعہا لمزيد التفصيل ۱۲ مرتب عافاه الله

۳۔ اگلے سے پیوستہ باب ”باب ما جاء في قضا الحائض الصيام دون الصلاة“ ہے جس میں حضرت عائشہؓ کی حدیث ”کنا نحیض علی عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم نطهر فیا امرنا بقضائ الصيام ولا یا امرنا بقضائ الصلوة“ مروی ہے، مسئلہ مذکورہ فی الحدیث سے متعلقہ بحث درس ترمذی ”جداول ابوالطہارة“ باب ما جاء في الحائض انہا لا تقضي الصلاة کے تحت گزر چکی ہے، نیز دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۴۴۱ تا ۴۴۴) اور ”المغنی“ لابن قدامہ (ج ۱ ص ۳۰۶ و ۳۰۷، باب الحیض، اور ج ۳ ص ۱۴۲) مسأله: قال: واذا حاضت المرأة أو نفست أفطرت

کی حالت میں مبالغہ فی الاستثناق سے اس لئے روکا گیا ہے کہ اس سے پانی کے دماغ یا حلق تک پہنچنے کا خطرہ ہوتا ہے، اسی سے فقہاء نے یہ اصول مستنبط کیا ہے کہ اگر کوئی چیز جو ف دماغ یا جو ف بطن تک پہنچ جائے تو وہ مفسدِ صوم ہوتی ہے۔

اس اصول سے ہمارے زمانے کے دو مسئلے متعلق ہیں، پہلا مسئلہ تدخین کا ہے اور دوسرا مسئلہ انجکشن کا۔

مسئلہ تدخین | جہاں تک تدخین یعنی دھویں کو دماغ تک پہنچانے کا تعلق ہے اس کے مفسدِ صوم ہونے میں کوئی شبہ نہیں، چنانچہ حقہ اور سگریٹ وغیرہ اسی بناء پر مفسد ہیں کہ ان کے ذریعہ دھواں جو ف بطن اور جو ف دماغ تک پہنچایا جاتا ہے۔

روزہ میں انجکشن کا شرعی حکم | انجکشن کے بارے میں علماء عصر کا اختلاف رہا ہے لیکن راجح اور مفتی بہ قول یہ ہے کہ وہ مفسدِ صوم نہیں ہے جس کی وجہ مختصراً یہ ہے کہ روزہ اس وقت فاسد ہوتا ہے جبکہ کوئی چیز جو ف بطن یا جو ف دماغ تک پہنچائی جائے کمائیتاً۔

لہ آنظر معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۹)۔ وفيه: اَن دخول الدخان الدماغ غير مفسد ولكن ادخاله مفسد، كما ذكر في "الدر المختار" وغيره ۱۲ مرتب

۲۔ اسی بات کو حضرت مفتی اعظم پاکستان رحمۃ اللہ علیہ مزید وضاحت کے ساتھ اس طرح تحریر فرماتے ہیں:

”ڈاکٹروں سے تحقیق کرنے اور تجربہ سے یہ بات ثابت ہوئی کہ انجکشن کے ذریعہ دوا جو ف عروق میں

پہنچائی جاتی ہے، اور خون کے ساتھ شریانوں یا وریدوں میں اس کا سریان ہوتا ہے، جو ف دماغ یا جو ف

بطن میں براہ راست دوا نہیں پہنچتی، اور فسادِ صوم کے لئے مفطر کا جو ف دماغ یا جو ف بطن میں منفذِ اصل کے

ذریعہ پہنچنا ضروری ہے، کسی عضو کے جو ف میں یا عروق (شریانوں اور وریدوں) کے جو ف میں پہنچنا مفسدِ صوم

نہیں، لہذا انجکشن کے ذریعہ جو دوا بدن میں پہنچائی جاتی ہے مفسدِ صوم نہیں، فقہاء کی عبارتیں دو طرح پر تقریباً

بلکہ حقیقتہً اس دعویٰ کی تصریح کرتی ہیں، اذّل تو یہ کہ فقہاء نے زخم پر دوا ڈالنے کو مطلقاً مفسد نہیں فرمایا، بلکہ

جائفہ یا آمہ کی قید لگائی ہے، کیونکہ انہیں دو قسم کے زخموں سے دوا براہ راست جو ف دماغ یا جو ف بدن

کے اندر پہنچتی ہے در نہ جو ف عروق کے اندر تو دوسری قسم کے زخموں سے بھی دوا پہنچ جاتی ہے، دوسرے

بہت سی جزئیات فقہیہ مسلمات فقہاء میں ایسی ہیں جن میں دوا وغیرہ مطلقاً جو ف بدن میں تو پہنچ گئی لیکن جو ف

اب بعض انجکشن ایسے ہوتے ہیں جن سے دوا جو فطرت یا جوف دماغ تک پہنچ جاتی ہے اور بعض سے نہیں پہنچتی، اگر نہیں پہنچتی تو اس سے روزہ کا فاسد نہ ہونا ظاہر ہے اگر پہنچتی ہو تب بھی وہ مفسد نہیں اس لئے کہ روزہ کے فساد کے لئے ضروری ہے کہ جوف تک پہنچنے والی چیز منافذِ اصلیہ کے ذریعہ پہنچے اور غیر منافذِ اصلیہ سے کسی چیز کا پہنچنا مفسدِ صوم نہیں، کما صرح بہ ملک العلماء الکاسانی فی البدائع الصنائع، اور ظاہر ہے کہ انجکشن

انجکشن دماغ یا جوفِ بطن میں متقدِّمِ اصلی سے نہیں پہنچتی اس لئے اس کو مفسدِ صوم نہیں قرار دیا، جیسے مرد کی پیشاب گاہ کے اندر دوا یا تیل وغیرہ چڑھانے سے باتفاقِ ائمہ ثلاثہ روزہ فاسد نہیں ہوتا، کما صرح بہ الشامی حیث قال: وَاَنَّا اَنَادَانَهُ لَوَالِقَى فِي قَعْبَةِ الذِّكْرِ لَا يَفْسِدُ اَتَفَاتًا وَلَا تَشْكُ فِي ذَلِكِ۔ شامی ص ۱۰۳ ج ۲ و مشلہ فی الخلاصہ ص ۱۲۵۲، نقلًا عن ابي بكر البغلي۔ دیکھئے آلاتِ جدیدہ (ص ۱۵۳ و ۱۵۴) ۱۲ مرتب غنی عنہ

حاشیہ صفحہ ۶۲۷

لہ (ج ۲ ص ۹۳) فصل دأما ركنه فالإمساك عن الأكل إلخ۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں: وما وصل إلى الجوف أو إلى الدماغ من المخارق الأصلية كالأنف والأذن والدبر، بأن استعط أو احتقن أو أقطر في أذنه فوصل إلى الجوف أو إلى الدماغ فسد صومه، أما إذا وصل إلى الجوف فلا تشك فيه لوجود الأكل من حيث الصورة وكذا إذا وصل إلى الدماغ لأنه منفذ إلى الجوف، فكان بمنزلة زاوية من زوايا الجوف۔ إلى قوله۔ وأما ما وصل إلى الجوف أو إلى الدماغ من غير المخارق الأصلية بأن داوى الجائفة والآتمة، فإن داواها بدواها بيس لا يفسد، لأنه لم يصل إلى الجوف ولا إلى الدماغ، ولو علم أنه وصل يفسد في قول أبي حنيفة۔

حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ علامہ کاسانی کی مذکورہ عبارت نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ”بدائع کی مذکور الصدر عبارت سے دو باتیں ثابت ہوئیں، اول یہ کہ کسی چیز کا بدن کے کسی حصہ کے اندر داخل ہو جانا مطلقاً روزہ کو فاسد نہیں کرتا، بلکہ اس کے لئے دو شرطیں ہیں، اول یہ کہ وہ چیز جوفِ معدہ میں یا دماغ میں پہنچ جائے، دوسرے یہ کہ یہ پہنچنا بھی مخارقِ اصلیہ یعنی منفذِ اصلی کے راستہ سے ہو، اگر کوئی چیز مخارقِ اصلیہ کے علاوہ کسی دوسری کیمیائی طریق سے جوفِ معدہ یا دماغ میں پہنچادی جائے تو وہ بھی مفسدِ صوم نہیں، انجکشن کے ذریعہ بلاشبہ دوا یا اس کا اثر پورے بدن کے ہر حصہ میں پہنچ جاتا ہے، مگر یہ پہنچنا منفذِ اصلی کے راستہ سے نہیں، بلکہ عروق (رگوں) کے راستہ سے ہوتا ہے اور یہ راستہ منفذِ اصلی نہیں (لہذا مفسدِ صوم نہیں)۔ آلاتِ جدیدہ (ص ۱۵۶) ۱۲ مرتب غنی عنہ

سے جو دوا جو ف میں پہنچتی ہے وہ منافذِ اصلیہ کے ذریعہ نہیں پہنچتی لہذا مفسدِ صوم نہ ہوتی، اور یہ علت عام ہے لہذا انجکشن خواہ رگت کا ہو یا پٹھے کا، دونوں کا حکم ایک ہی ہے۔
بعض حضرات اس پر یہ شبہ کرتے ہیں کہ انجکشن سے جسم میں قوت آجاتی ہے جو روزہ کے منافی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مطلق قوت یا نشاطِ روزہ کے منافی نہیں، بلکہ وہ قوت منافی صوم ہے جو مخارجِ اصلیہ کے ذریعہ کوئی چیز جو فِ بطن یا جو فِ دماغ تک پہنچا کر حاصل کی جائے اس کے سوا کسی اور عمل سے اگر قوت آئے یا نشاط پیدا ہو یا پیاس مٹے تو وہ مفسدِ صوم نہیں، یہی وجہ ہے کہ روزہ میں غسل کی اجازت ہے، حالانکہ غسل سے مسامات کے ذریعہ پانی اندر پہنچتا ہے اور پیاس میں بھی کمی ہوتی ہے لیکن چونکہ وہ منافذِ اصلیہ سے نہیں، اس لئے مفسدِ صوم نہیں، اسی طرح روزہ کی حالت میں کسی ٹھنڈے مقام پر چلے جانا مفسد نہیں حالانکہ اس سے بھی پیاس مٹتی ہے، یہی معاملہ انجکشن کا ہے، تاہم چونکہ بعض علماء ہند انجکشن کو مفسدِ صوم کہتے ہیں اس لئے احتیاط اس میں ہے کہ ضرورت کے بغیر روزہ میں انجکشن نہ لگایا جائے اس مسئلہ کی پوری تفصیل حضرت والد ماجد قدس سرہ کی کتاب ”آلاتِ جدیدہ“ میں موجود ہے۔
واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

لہ یہ کتاب ادارۃ المعارف دارالعلوم کراچی سے شائع ہو چکی ہے جس میں حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے روزہ میں انجکشن سے متعلق ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے اس کی شرعی حیثیت کے بارے میں (۱۵۳ تا ۱۵۷) تفصیلی بحث فرمائی ہے۔ حضرت مفتی اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے اس فتوے پر حکیم الامت حضرت تھانوی، شیخ الاسلام حضرت مدنی، عالم ربانی حضرت مولانا سید اصغر حسین صاحب اور شیخ الادب حضرت مولانا اعجاز علی صاحب رحمہم اللہ تعالیٰ کی تصدیق موجود ہیں۔ حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس فتوے میں انجکشن کے مفسدِ صوم نہ ہونے کو ایک مثال سے بھی واضح کیا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

”یہ ظاہر ہے کہ انجکشن کا طریقہ نہ عہد رسالت میں موجود تھا نہ ائمہ مجتہدین کے زمانہ میں، اس لئے اس کا کوئی صریح حکم تو نہ کسی حدیث میں مل سکتا ہے نہ ائمہ دین کے کلام میں، البتہ فقہی اصول و قواعد اور نظائر پر قیاس کر کے ہی اس کا حکم شرعی معلوم کیا جاسکتا ہے، سو اس کی واضح مثال یہ ہے کہ اگر کسی کو بچپن یا سانپ (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِيْمَنْ نَزَلَ بِقَوْمٍ فَلَا يَصُومُ إِلَّا بِإِذْنِهِمْ

عن عائشة قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من نزل على قوم فلا يصوم تطوعاً إلا بإذنهم : یہ حدیث منکر ہے ، کما صرح بہ الترمذی ، اگر یہ ثابت بھی ہو جائے تب بھی حسن معاشرت اور استحباب پر محمول ہوگی ، وجہ یہ ہے کہ مہمان کے روزے میزبان کے لئے باعث کلفت ہوں گے اس لئے کہ اُسے سحری اور افطار کا بطور خاص اہتمام کرنا پڑے گا۔ واللہ اعلم (از مرتب)

کاٹ لے تو یہ مشاہدہ ہے کہ زہر بدن کے اندر جاتا ہے ، سانپ کا زہر تو اکثر داغ ہی پر اثر انداز ہوتا ہے ، اور بعض جانوروں کے کاٹنے سے بدن پھول جاتا ہے ، جس سے زہر کا بدن کے اندر جانا یقینی ہو جاتا ہے ، مگر کسی دنیا کے فقیہ عالم نے اس کو مفسدِ صوم نہیں قرار دیا ، یہ انجکشن کی ایک واضح مثال ہے ، بلکہ سنایا گیا ہے کہ انجکشن کی ایجاد ہی اسی طرح ہوئی ہے کہ زہریلے جانوروں کے کاٹنے کا تجربہ کرتے کرتے اس نتیجہ پر پہنچا گیا ہے کہ دوا کا فوری اثر اس طرح بدن میں پہنچایا جاسکتا ہے ، سانپ ، بچھو اور دوسرے زہریلے جانوروں کے کاٹنے کو دنیا میں کسی نے مفسدِ صوم قرار نہیں دیا ، اس کی وجہ وہی ہو سکتی ہے جو ”بدائع“ کے حوالہ سے ابھی گذری ہے کہ یہ زہر اگرچہ بدن کے سب حصوں میں پہنچ گیا مگر مخارقِ اصلیہ یعنی منقذِ اصلی کے راستہ سے نہیں پہنچا ، اس لئے مفسدِ صوم نہیں — واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ (ص ۱۵۷) ۱۲ مرتب غنی عنہ

حاشیہ صفحہ ۱۵۷

۱۲ شرح باب از مرتب ۱۲

۱۳ کافی معارف اسنن (ج ۶ ص ۱۹۱)۔

وفی شرح ابی الطیب : ”لا یصوم إلا بإذنهم لئلا یتجرعوا الصوم بسبب تقیید الوقت واحسان الطعام للصائم بخلاف ما إذا کان مفطراً فنیاً کل معہم کما یا کلون ، فیندفع عنہم الحرج ، ولأنہ من آداب الضیف أن یطیع المضيف ، فإذا خالف فقد ترک الأدب“ شرح اربعہ (ج ۲ ص ۱۳۵) ۱۲ مرتب

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِعْتِكَافِ

عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعتكف العشر الأواخر

له وهو في اللغة: الإقامة على شيء وزومه، وحبس النفس عليه، ومنه قوله تعالى: "مَا يَذِرُوا وَالشَّائِلِ الَّذِينَ أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ" وقوله تعالى: "يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامِهِمْ" وفي الشريعة: هو الإقامة في المسجد واللبث فيه مع الصوم والنية۔ تبیین الحقائق (ج ۱ ص ۳۳۷) باب الاعتكاف

اعتکاف نفلی کاکم سے کم زمانہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایک دن ہے، امام مالکؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دن کا اکثر حصہ ہے، جبکہ امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ایک ساعت ہے، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے۔ عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۳۰) کتاب الاعتکاف۔ اور علامہ کاسانیؒ لکھتے ہیں: "وَأَمَّا اعتكاف التطوع فقد روي الحسن عن أبي حنيفة أنه لا يصح بدون الصوم، ومن مشايخنا من اعتمد على هذه الرواية، وأما على ظاهر الرواية فلأن في الاعتكاف التطوع عن أصحابنا روايتين، في رواية مقدريوم وفي رواية غير مقدرا أصلاً وهو رواية الأصل۔ بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۰۹) کتاب الاعتکاف، فصل وأما شرائط صحته۔

چنانچہ راجح یہی ہے کہ اعتکاف نفلی کے لئے وقت کی کوئی مقدار مقرر نہیں، بلکہ جتنا وقت بھی مسجد میں اعتکاف کی نیت سے ٹھہر جائے اعتکاف ہو جائے گا۔ البتہ رمضان المبارک میں جو اعتکاف مسنون ہو اس کے لئے دس روز کی مدت مقرر ہے، اس سے کم میں سنت ادا نہیں ہوگی۔ کما یظہر من "التبیین" (ج ۱ ص ۲۳۸) باب الاعتکاف وغیرہ

اعتکاف کی تین قسمیں ہیں:

(۱) اعتکاف مسنون، یہ وہ اعتکاف ہے جو صرف رمضان المبارک کے آخری عشرہ میں اکیسویں شب سے عید کا چاند دیکھنے تک کیا جاتا ہے، چونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہر سال ان دنوں میں اعتکاف فرمایا کرتے تھے، اس لئے اس کو اعتکاف مسنون کہتے ہیں۔ یہ سنت مؤکدہ علی الکفایہ ہے یعنی ایک بستی یا محلے میں کوئی ایک شخص بھی کرے تو تمام اہل محلہ کی طرف سے سنت ادا ہو جائے گی، لیکن اگر پورے محلے میں سے کسی نے بھی اعتکاف نہ کیا تو تمام محلہ والوں پر ترک سنت کا گناہ ہوگا "احکام اعتکاف" (ص ۳۰ و ۳۱) بحوالہ شامی۔ (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

علامہ چلیپی لکھتے ہیں :-

(قوله لأن النبي صلى الله عليه وسلم واظب عليه في العشر الأخير من رمضان) أي حتى توفاه الله ثم اعكف
 أزواجه بعده ، فبهذه المواظبة المقررة بعدم الترك مرة لما اقترنت بعدم الإنكار على من لم يفعله من
 الصحابة كانت دليل السنة وإلا كما تكون دليل الوجوب - حاشية چلیپی علی التیسین (ج ۱ ص ۳۴۷) باب الاعتکاف
 واضح رہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے دو مرتبہ رمضان میں اعتکاف چھوٹا ہے جس کی تفصیل انشاء اللہ
 ”باب ملجاء فی الاعتکاف إذا خرج منه“ کے تحت آئے گی ۔

(۲) اعتکاف نفل ، وہ اعتکاف ہے جو کسی بھی وقت کیا جاسکتا ہے ۔

(۳) اعتکاف واجب ، وہ اعتکاف ہے جو نذر کرنے یعنی منت ماننے سے واجب ہو گیا ہو (واضح
 ہے کہ کسی عبادت کے انجام دینے کا دل دل میں ارادہ کر لینے سے نذر نہیں ہوتی ، بلکہ نذر کے الفاظ کا زبان
 سے ادا کرنا ضروری ہے ، صرف دل کا ارادہ کافی نہیں ، نیز زبان سے بھی صرف ارادہ کا اظہار کافی نہیں بلکہ
 ضروری ہے کہ کوئی ایسا جملہ استعمال کرے جس کا مفہوم یہ نکلتا ہو کہ میں نے اعتکاف اپنے ذمہ لازم کر لیا) یا کسی
 مسنون اعتکاف کو فاسد کرنے سے اس کی قضا واجب ہو گئی ہو ۔

اعتکاف کی مذکورہ تینوں قسموں کی تفصیل کے لئے دیکھئے تبیین الحقائق (ج ۱ ص ۳۳۸) باب الاعتکاف ،

اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۱ و ۱۹۲) — ”احکام اعتکاف“ لاسما ذنا المحترم دام اقبالہم ۔

اعتکاف کے لئے ضروری ہے کہ انسان مسلمان ہو اور عاقل ہو ، لہذا کافر اور مجنون کا اعتکاف
 درست نہیں البتہ نابالغ بچہ جس طرح نماز روزہ رکھ سکتا ہے ، اسی طرح اعتکاف بھی کر سکتا ہے —
 عورت بھی اپنے گھر میں عبادت کی مخصوص جگہ مقرر کر کے وہاں اعتکاف کر سکتی ہے ، البتہ اس کے لئے
 شوہر سے اجازت لینا ضروری ہے ، نیز یہ بھی لازم ہے کہ وہ حیض و نفاس سے پاک ہو ، اعتکاف واجب
 اور اعتکاف مسنون میں یہ بھی شرط ہے کہ انسان روزہ دار ہو ، البتہ نفلی اعتکاف کے لئے روزہ شرط
 نہیں ۔ دیکھئے ”بدائع الصنائع“ (ج ۲ ص ۱۰۸ و ۱۰۹) کتاب الاعتکاف ، نفل و اما شرائط معتکف
 اور ”احکام اعتکاف“ (ص ۲۹) ۱۳ مرتب عنی عنہ

عن عائشة قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أراد أن يعتكف صلى الفجر ثم دخل في معتكفه۔ دوسری حدیث سے استدلال کر کے امام اوزاعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ اعتکاف کی ابتداء اکیس تاریخ کی فجر سے ہوتی ہے، امام زفرؒ کا قول بھی یہی ہے، امام احمدؒ اور لیثؒ کی بھی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے، شافعیہ میں سے ابن المنذرؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔

لیکن ائمہ ثلاثہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ اعتکاف کی ابتداء اکیسویں شب سے ہوتی ہے، لہذا معتکف کو غروب شمس سے پہلے مسجد میں داخل ہو جانا چاہئے۔ امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے۔ جمہور کا استدلال اس باب میں حضرت عائشہؓ ہی کی پہلی حدیث سے ہے، یعنی "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَعْتَكِفُ الْعَشْرَ الْأَوَّلَ مِنْ رَمَضَانَ حَتَّى تَبْضُعَهُ اللَّهُ" اور عشرہ اخیرہ اسی وقت پورا ہوتا ہے جبکہ اکیسویں شب کو بھی اعتکاف میں

۱۔ اس مسلک کی ایک دلیل علامہ ابن قدامہ حنبلیؒ نے یہ بیان کی ہے "لَأنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ: مَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ" ولا يلزم الصوم إلا من قبل طلوع الفجر ولأن الصوم شرط في الاعتكاف، فلم يجز ابتداءه قبل شرطه، المغنی (ج ۳ ص ۲۱۱) مسأله: ومن نذر أن يعتكف شهرًا بعينه دخل المسجد قبل غروب الشمس۔

لیکن ظاہر ہے کہ یہ دلیل صحیح نہیں اس لئے کہ اعتکاف کے لئے روزہ اپنے محل میں شرط ہے اور روزہ کا محل نہار ہے نہ کہ لیل۔ لہذا جس طرح اگلی راتوں میں عدم صوم اعتکاف کے منافی نہیں اسی طرح اس شب میں بھی نہیں، نیز جس طرح دوسرے ایام کا اعتکاف ان کی لیالی کے بغیر معتبر نہیں اسی طرح اکیسویں تاریخ کا اعتکاف بھی اس کی رات کے بغیر معتبر نہ ہونا چاہئے۔ اس باب کی پہلی حدیث "كان يعتكف العشر الأول" پر عمل بھی اکیسویں شب کے اعتکاف کے بغیر نہ ہو سکے گا کما سیأتی تفصیلہ فی المتن ۱۲ مرتب ۳۔ یہاں تک کی تمام تفصیل "المغنی" لابن قدامہؒ (ج ۳ ص ۲۱۰) اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۳) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

۴۔ والعشر بغیر الباء عدد لللیالی فإنہا عدد المونث قال الله تعالى: "وَلَيَالٍ عَشْرٍ" وأول اللیالی العشر لیلۃ إحدی وعشرین قال المؤلف فی المغنی "کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۳) ۱۲ مرتب

داخل کیا جائے ورنہ تیس کے چاند کی صورت میں صرف نو راتیں اور اسیس کے چاند کی صورت میں صرف آٹھ راتیں رہ جائیں گی۔

جہاں تک حدیث باب "اذا اراد ان يعتكف صلی الفجر ثم دخل فی معتكفه" کا تعلق ہے سو اس کی توجیہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں داخل تو اکیسویں شب سے پہلے ہی ہو جاتے تھے، لیکن آرام کرنے کے بجائے پوری رات نماز میں کھڑے کھڑے گزار دیتے تھے، اس لئے "معتكف" میں تشریف لے جانا اکیسویں تاریخ کی فجر کے بعد ہوتا تھا۔

دوسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ حدیث میں "فجر" سے مراد بیسویں تاریخ کی فجر ہے، اور مطلب یہ ہے کہ آپ صبح ہی سے "معتكف" کے انتظام کے سلسلہ میں مسجد چلے جاتے تھے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ

عن عائشة قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجاور في العشر الأواخر من رمضان ويقول تحمى ليلة القدر في العشر الأواخر من رمضان "ليلة القدر کی وجہ تسمیہ یا تو یہ ہے کہ "تقدر فیہا الأرزاق والأجال" یا اس کا مطلب ہے کہ "ليلة ذات قدر عظیم"۔

۱۔ بالخصوص اس لئے بھی کہ یہ طاق رات ہوتی تھی ۱۲

۲۔ اس توجیہ کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۵) ۱۲

۳۔ یہ توجیہ بھی قرین قیاس ہے اس لئے کہ روایت میں اکیسویں یا بیسویں تاریخ کی کوئی تصریح نہیں، لیکن کتب و ترویج حدیث میں یہ توجیہ اپنی ناقص تلاش سے احقر کو نہ مل سکی ۱۲ مرتب

۴۔ حضرت مفتی صاحب قدس سرہ سورۃ القدر کی تفسیر کے تحت لکھتے ہیں:

"قدر کے ایک معنی عظمت و شرف کے ہیں، زہری وغیرہ حضرات علماء نے اس جگہ یہی معنی لئے ہیں اور اس کو لیلۃ القدر کہنے کی وجہ اس رات کی عظمت و شرف ہی، اور ابو بکر و راقی نے فرمایا کہ اس رات کو لیلۃ القدر اس وجہ سے کہا گیا کہ حبشہ کی اس سے پہلے اپنی بے عملی کے سبب کوئی قدر و قیمت نہ تھی اس رات میں توبہ و استغفار اور عبادت کے ذریعہ وہ صاحب قدر و شرف بن جاتا ہے۔

قدر کے دوسرے معنی تقدیر و حکم کے بھی آتے ہیں، اس معنی کے اعتبار سے لیلۃ القدر کہنے کی وجہ یہ ہوگی کہ اس

(باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

واضح ہے کہ شبِ قدر امتِ محمدیہ کی خصوصیات میں سے ہے، ابن کثیرؒ نے اپنی تفسیرؒ میں نقل کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہؓ کو فرمایا کہ جس نے بنی اسرائیل کے بعض آدمیوں کا تذکرہ کیا جن کو طویل عمر دی گئی تھی اور انہوں نے اس سورۃ کو خوب عبادت کی، صحابہ کرامؓ کو یہ سن کر اپنی عمروں کے کم ہونے پر بے حد حسرت ہوئی جس پر سورۃ قمر نازل ہوئی اور خوشخبری دی گئی ”کَلِمَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ“

لیلۃ القدر کی تعیین میں شدید اختلاف ہے یہاں تک کہ اس میں پچاس کے قریب اقوال شمار

ہے۔ رات میں تمام مخلوقات کے لئے جو کچھ تقدیر ازل میں لکھا ہے اس کا جو حصہ اس سال میں رمضان سے اگلے رمضان تک پیش آنے والا ہے وہ اُن فرشتوں کے حوالہ کر دیا جاتا ہے جو کائنات کی تدبیر اور تنفیذ امور کے لئے مامور ہیں، اس میں ہر انسان کی عمر اور موت اور رزق اور بارش وغیرہ کی مقداریں مقررہ فرشتوں کو لکھوا دی جاتی ہیں، یہاں تک کہ جس شخص کو اس سال میں حج نصیب ہو گا وہ بھی لکھ دیا جاتا ہے۔ معارف القرآن (ج ۸ ص ۷۹۱) — نیز دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۲۲۱) باب فضل لیلۃ القدر — اور عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۱۲۸ و ۱۲۹) باب فضل لیلۃ القدر ۱۲ مرتباً عن اللہ

حاشیہ صفحہ ۷۷۱

۱۔ (ج ۴ ص ۲۲۲) تحت تفسیر سورۃ القدر (طبع: دار احیاء الکتب العربیہ عیسیٰ البابی لکھنؤ) ۱۲ مرتب
۲۔ سورۃ القدر آیت ۴ — چنانچہ ابن ابی حاتمؒ نے مجاہدؒ سے مرسل روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی اسرائیل کے ایک مجاہد کا حال ذکر کیا جو ایک ہزار مہینے تک مسلسل مشغول جہاد رہا، کبھی ہتھیار نہیں اتارے، مسلمانوں کو یہ سن کر تعجب ہوا، اس پر سورۃ قدر نازل ہوئی جس میں اس امت کے لئے صرف ایک رات کی عبادت کو اس مجاہد کی عمر بھر کی عبادت یعنی ایک ہزار مہینے سے بہتر قرار دیا ہے۔

اور ابن جریرؒ نے بروایت مجاہدؒ ایک دوسرا واقعہ یہ ذکر کیا ہے کہ بنی اسرائیل کے ایک عابد کا یہ حال تھا کہ ساری رات عبادت میں مشغول رہتا اور صبح ہوتے ہی جہاد کے لئے نکل کھڑا ہوتا، دن بھر جہاد میں مشغول رہتا، ایک ہزار مہینے اس نے اسی مسلسل عبادت میں گزار دیے اس پر اللہ تعالیٰ نے سورۃ قدر نازل فرما کر اس امت کی فضیلت سب پر ثابت فرمادی، اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ شبِ قدر امتِ محمدیہ کی خصوصیات میں سے ہے (منظہری)
ابن کثیرؒ نے یہی قول (کہ شبِ قدر امتِ محمدیہ کی خصوصیت میں سے ہے) امام مالکؒ کا نقل کیا ہے اور بعض

ائمہ شافعیہ نے اس کو جہاں کا قول لکھا ہے، خطابیؒ نے اس پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے مگر بعض محدثین نے اس میں اختلاف کیا ہے (ماخوذ از ابن کثیر) — دیکھئے معارف القرآن (ج ۸ ص ۷۹۱) سورۃ القدر ۱۲ مرتباً عن اللہ

کئے گئے ہیں جن میں سے ایک قول یہ بھی ہے کہ وہ سارے سال میں دائر رہتی ہے، یہ قول حضرت

لہ (۱) اُنہا رُفعت اصلاً ورأساً، قالہ الشیعۃ، وكذا حكي المتولي في التتمۃ عن الروافض، وكذا حكي الفاكهاني في شرح العمدة
عن الحنفية — علامہ عینی فرماتے ہیں "قلت: بهذا النقل عن الحنفية غير صحيح". عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۳۲) باب التماس ليلة القدر في السبع
(۲) خاصة بسنة واحدة وقعت في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم - (۳) خاصة بهذه الأمة ولم تكن في الأمم قبلهم -
(۴) ممكنة في جميع السنة (سياق تفصيلة في المتن) (۵) مختصة برمضان ممكنة في جميع لياليه (۶) ليلة معينة منه (أي
من رمضان) مبہمة (۷) اول ليلة من رمضان (۸) ليلة النصف من رمضان (۹) ليلة النصف من شعبان
(۱۰) ليلة سبع عشرة من رمضان (۱۱) مبہمة في العشر الأوسط (۱۲) ليلة ثمان عشرة (۱۳) ليلة تسع عشرة (۱۴) اول
ليلة من العشر الأخير (۱۵) ان كان الشهر تاماً في ليلة العشرين وان كان ناقصاً في ليلة إحدى وعشرين (۱۶) ليلة
اثنين وعشرين (۱۷) ليلة ثلاث وعشرين (۱۸) ليلة أربع وعشرين (۱۹) ليلة خمس وعشرين (۲۰) ليلة ست وعشرين
(۲۱) ليلة سبع وعشرين (وسياق تفصيلة في المتن) (۲۲) ليلة ثمان وعشرين (۲۳) ليلة تسع وعشرين (۲۴) ليلة عاشر
(۲۵) في اواخر العشر الأخير (۲۶) مثل القول الذي قبله بزيادة الليلة الأخيرة (۲۷) تنقل في العشر الأخيرة (۲۸) هي في العشر
الأخيرة اربعاً ليلة إحدى وعشرين (۲۹) هي في العشر الأخيرة اربعاً ليلة ثلاث وعشرين (۳۰) هي في العشر الأخيرة اربعاً ليلة
سبع وعشرين (۳۱) تنقل في السبع الأواخر — حافظ فرماتے ہیں "وقد تقدم بيان المراد منه في حديث ابن عمر (أي
تحت القول السابع عشر - م) بل المراد ليال السبع من آخر الشهر أو آخر سبعة تعد من الشهر، ويخرج من ذلك القول
الثاني والثلاثون (۳۲) تنقل في النصف الأخير (۳۳) انها ليلة ست عشرة أو سبعة عشرة (۳۴) ليلة سبع عشرة أو تسع
عشرة أو إحدى وعشرين (۳۵) اول ليلة من رمضان أو آخر ليلة (۳۶) اول ليلة أو تاسع ليلة أو سابع عشرة أو إحدى
وعشرين أو آخر ليلة (۳۷) ليلة تسع عشرة أو إحدى عشرة أو ثلاث وعشرين (۳۸) ليلة ثلاث وعشرين أو سبع وعشرين
(۳۹) ليلة إحدى وعشرين أو ثلاث وعشرين أو خمس وعشرين (۴۰) مختصة في السبع الأواخر من رمضان (۴۱) ليلة
اثنين وعشرين أو ثلاث وعشرين (۴۲) أنها في اشفاق العشر الوسط والعشر الأخير (۴۳) ليلة الثالثة من العشر
الأخيرة أو الخامسة (۴۴) أنها في سبع أو ثمان من اول النصف الثاني (۴۵) اول ليلة أو آخر ليلة أو اوتر من الليل
(۴۶) أي صح أنها لا تعلم (۴۷) ليلة أربع وعشرين أو سبع وعشرين -

هذا ملخص ما في "الفتح" للحافظ (ج ۲ ص ۲۲۷ تا ۲۳۱) باب تحري ليلة القدر في الأوتر من العشر الأواخر،
فراجعته بميل الأقوال والعمدة للعيني (ج ۱ ص ۱۳۱) باب التماس ليلة القدر في السبع الأواخر -
وأكثر هذه الأقوال يتداخل، وفي الحقيقة يقرب من خمسة وعشرين قولاً - كما في معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۵)

عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور عکرمہؓ وغیرہ سے مروی ہے، امام ابوحنیفہؒ کی بھی مشہور روایت یہی ہے، کما حکاہ قاضی خانؒ و ابوبکر الرازیؒ۔ شیخ اکبر محی الدین ابن عربیؒ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے اور لکھا ہے کہ میں نے خود لیلۃ القدر بعض مرتبہ ربیع میں، بعض مرتبہ شعبان میں اور بیشتر مرتبہ رمضان اور اس کے عشرہ اخیرہ میں دیکھی ہے۔

تاہم جمہور کا مسلک یہ ہے کہ وہ رمضان کے عشرہ اخیرہ بالخصوص طاق راتوں میں دائر رہتی ہے، پھر اس میں اختلاف ہوا ہے کہ کونسی رات میں اس کی زیادہ امید ہے، بعض نے اکیسویں شب کو رائج قرار دیا ہے، بعض نے تینیسویں شب کو، شافعیہ سے یہ دونوں قول مروی ہیں۔ پھر اکثر حضرات کے نزدیک ستائیسویں شب کو لیلۃ القدر کا زیادہ امکان ہے، امام ابوحنیفہؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔ بہر حال لیلۃ القدر کے اخفاء میں حکمت یہی ہے کہ اس کی تلاش میں عبادت کا بطور خاص اہتمام کیا جائے بالخصوص رمضان کے عشرہ اخیرہ میں۔

۱۔ انظر معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۷ و ۱۹۸) نقلًا عن "الفتوحات" لابن العربي (ج ۱ ص ۶۵۸) طبع دارالکتب العربیۃ الکبریٰ ۱۲ مرتب

۲۔ بعض روایات معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو متعین طور پر شب قدر کے بارے میں بتلادیا گیا تھا لیکن جب آپ حضرت اصحاب کرام کو اس شب کے بارے میں خبر دینے کے لئے نکلے تو دو آدمیوں میں جھگڑا ہو رہا تھا جس کی وجہ سے شب قدر کی تعیین اٹھالی گئی اور وہ آپ سے بھلا دی گئی چنانچہ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۷۱) باب رفع معرفۃ لیلۃ القدر لتلاحی الناس میں حضرت عبادۃ بن الصامتؓ سے مروی ہے "قال: خرج النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیخبرنا بلیلۃ القدر، فتلاحی رجلان من المسلمین، فقال: خرجت لأخبرکم بلیلۃ القدر، فتلاحی فلان وفلان فرفعت دعویٰ أن یكون خیرکم فالتمسوا بالہ" — نیز صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۷۰) باب فضل لیلۃ القدر والحث علی طلبہا الخ میں حضرت ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے "قال: اعتکف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم العشر الاوسط من رمضان یلتمس لیلۃ القدر قبل ان تبان لہ، قال: فلما انقضت اُمُر بالبناء فقصّ ثم ابینت لہ أنہا فی العشر الاواخر فأمر بالبناء فأعید ثم خرج علی الناس، فقال: یا ایہا الناس! انہا کانت لی لیلۃ القدر وانی خرجت لأخبرکم بہا فجاء رجلان یحْتَقَنان، معہما الشیطان فنسیّتہما فالتمسوا فی العشر الاواخر من رمضان الخ" —

۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

پھر یہاں جہور کے مسلک (کہ شب قدر عشرہ اخیرہ یا اس کی طاق راتوں میں ہوتی ہے) پر ایک اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قرآن کریم کی آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ لیلۃ القدر لیلۃ نزول قرآن اور لیلۃ البدر ایک ہی تاریخ میں واقع ہوئی ہیں کیونکہ ایک طرف ارشاد ہے ”إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ“ اور دوسری طرف ارشاد ہے ”وَمَا آتَيْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّلَاقِ الْجَمْعَيْنِ“ جس سے معلوم ہوا کہ نزول قرآن جس رات میں ہوا وہ شب قدر بھی تھی اور اسی تاریخ کو غزوہ بدر بھی پیش آیا۔ ادھر اصحاب سیرہ بیان کرتے ہیں کہ غزوہ بدر سترہ رمضان کو پیش آیا، لہذا یہ کہنا کیسے صحیح ہو سکتا ہے کہ شب قدر صرف عشرہ اخیرہ یا اس کی طاق راتوں میں دائر ہے۔

اس اشکال کا کوئی صریح جواب احقر کی نظر سے نہیں گذرا، البتہ حضرت شاہ ولی اللہ کے کلام سے اس کا جواب سمجھ میں آتا ہے وہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت لیلۃ القدر دو ہیں۔ ایک وہ جس میں ارزاق و آجال کا کام فرشتوں کے سپرد کیا جاتا ہے، یہ رات پورے سال میں دائر رہتی ہے اس لئے اس کا رمضان میں ہونا ضروری نہیں، اگرچہ غالباً اس کے بارے میں بھی رمضان ہی میں ہونے کا ہے۔ قرآن مجید بھی پورا کا پورا اس رات میں آسمان دنیا پر نازل کیا گیا اتفاق سے اس وقت بھی یہ رات رمضان ہی میں واقع ہوئی تھی، دوسری لیلۃ القدر وہ ہے جو رمضان کے عشرہ اخیرہ کی طاق راتوں میں دائر رہتی ہے۔

اب اشکال مذکور کا جواب یہ ہوگا کہ نزول قرآن اور غزوہ بدر پہلی قسم کی لیلۃ القدر میں ہوا تھا جو اس سال رمضان کی سترہ تاریخ کو ہوئی تھی لہذا دونوں آیتوں کے مفہوم میں کوئی منافات نہیں۔ لیکن لیلۃ القدر کے دو ہونے پر قرآن و سنت سے کوئی دلیل نہیں ملتی اگرچہ بعض صوفیاء کے مکاشفات اس کی تائید ہوتی ہے جیسا کہ شیخ محی الدین ابن عربی کا مکاشفہ بھی ذکر کیا جا چکا ہے لیکن ظاہر ہے کہ یہ مکاشفات شرعاً

۱۔ سورۃ القدر آیت ۱-۵ - ۱۲ م

۲۔ سورۃ الانفال آیت ۷۲ - ۱۳ م اس آیت میں ”یوم الفرقان“ (فیصلہ کے دن) سے مراد یوم بدر ہے۔ دیکھئے تفسیر عثمانی ۱۲ مرتب

۳۔ کما فی ”الکامل“ لابن الاثیر: ”وفی السنۃ الثانیۃ کانت وقعتہ بدر الکبریٰ فی شہر رمضان فی السابع عشر، وقیل:

التاسع عشر وکانت یوم الجمعۃ“ (ج ۲ ص ۱۱۶، ذکر غزوہ بدر الکبریٰ) - ۱۴ مرتب

۴۔ حجۃ اللہ البالغۃ (ج ۲ ص ۵۵) امور متعلق بالموم ۱۲ مرتب

۵۔ جیسا کہ ارشاد ہے ”فَیْہَا یُفْرَقُ کُلُّ أَمْرٍ حَکِیمٍ“ سورۃ الدخان آیت ۴۱ - ۱۲ م

جست نہیں، لہذا محض ان کی بنا پر لیلۃ القدر کو متعدد ماننا مشکل ہے، البتہ تعارضِ ادلہ کے موقعہ پر عموماً تطبیق کے لئے روایات کو تعدد واقعہ پر محمول کیا جاتا ہے اسی طرح یہاں بھی یہ بات کہی جاسکتی ہے۔ یہ تمام بحث اس وقت ہے جبکہ اصحاب سیر کی اس روایت کو قبول کر لیا جائے کہ غزوہ بدر سترھویں تاریخ کو ہوا تھا، ورنہ ان روایات میں بھی سہو کا امکان ہے۔

پھر اگر ”وَمَا أَنزَلْنَاهُ عَلَى عَبْدٍ نَّأْيُومَ الْفُرْقَانِ“ سے کوئی مخصوص آیت مراد لی جائے تو یہ اشکال ہی پیدا نہیں ہوگا۔ انتہی التقریر

روی عن أبي بن كعب أنه كان يحلف أنها ليلة سبع وعشرين، ويقول: أخبرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعلامتها، فعدنا وحفظنا“ یہ علامت اسی باب میں حضرت ابی بن کعب رضی کی اگلی روایت میں بیان کر دی گئی ہے ”عن زر قال: قلت لأبي بن كعب إني علمت أبا المنذر! أنها ليلة سبع وعشرين، قال: بلى أخبرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أنها ليلة صبيحتها تطلع الشمس ليس لها شعاع فعدنا وحفظنا“ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم (مرتب)

۱۔ جیسا کہ اس غزوہ کی تاریخ متعلق نفس اختلاف تو پہلے سے موجود ہے، چنانچہ بعض روایات میں تیرہ تاریخ بعض میں سولہ تاریخ بعض میں سترہ اور بعض میں انیس تاریخ کا ذکر ہے۔ دیکھئے ”الدر المنثور فی التفسیر لما ثور“ (ج ۳ ص ۱۸۸) تحت تفسیر آیت ”واعلموا أنما غنمتم“ (سورۃ الانفال) اور الکامل لابن الاثیر (ج ۲ ص ۱۱۶)۔ اگرچہ کوئی ایسی روایت نظر سے نہیں گذری جس سے یہ پتہ چلتا ہو کہ غزوہ بدر رمضان کے عشرہ اخیرہ میں پیش آیا ۱۲ مرتب غنی عنہ

۲۔ چنانچہ علامہ آلوسی فرماتے ہیں ”والمراد بما أنزل عليه عليه الصلاة والسلام من الآيات والملائكة والنصر والروح المعاني“ (ج ۵ ص ۶۵) الجزء العاشر، سورۃ الانفال، رقم الآیۃ ۷۱

بلکہ حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہ نے تو ”وما أنزلنا“ کا مصداق صرف اس امداد غیبی کو قرار دیا ہے جو بواسطہ ملائک ہوئی۔ دیکھئے بیان القرآن (ج ۴ ص ۷۸) ۱۲ مرتب غنی عنہ

۳۔ علامات لیلۃ القدر کی تفصیل کیلئے دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۲۲۴ و ۲۲۵) باب تحری لیلۃ القدر الخ۔ اور عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۱۳۴) ۱۲ مرتب

۴۔ لیلۃ القدر سے متعلق تفصیلی مباحث کیلئے دیکھئے :

(۱) فتح الباری (ج ۴ ص ۲۲۰)، باب فضل لیلۃ القدر، تا ص ۲۳۲، باب العمل فی العشر الاواخر الخ۔

بَابُ مَا جَاءَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ

عن سلمة بن الأكوع قال: لما نزلت "وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين" كان من أراد متأن يفطرو ويفتدي حتى نزلت الآية التي بعدها ففسختها "حضرت سلمة بن الأكوع کی حدیث باب سے معلوم ہوتا ہے کہ آیت قرآنی "وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ" رمضان کے روزوں کے بارے میں ہے اور

(۲) عمدة القاری (ج ۱۱ ص ۱۳۸ تا ص ۱۳۸)۔

(۳) معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۵ تا ص ۲۰۲)۔

(۴) معارف القرآن (ج ۸ ص ۷۹۰ تا ص ۷۹۴) سورة القدر۔

(۵) تبلیغی نصاب، فضائل رمضان، فصل ثانی شب قدر کے بیان میں ۱۲ مرتبہ عفی عنہ

حاشیہ صفحہ ۱۳۴

۱۔ خبر من محذوف، والجملة واقع موقع الخبر واسم "كان" ضمير الشأن، أي كان من أراد متأن يفطرو ويفتدي فعل ذلك، ويمكن أن يقال: المحذوف خبر كان "ومن أراد" اسمها - شرح أبي الطيب - دیکھے "شرح اربعہ ترمذی" ۱۲ مرتب

۲۔ سورة البقرة آیت ۱۸۴ پ ۱۲ - م

۳۔ اس لفظ میں کئی قول ہیں، ان کی تفصیل کے لئے دیکھے روح المعانی (ج ۲ ص ۵۸، جزء ۲) ۱۲ مرتب

۴۔ حضرت مفتی صاحب قدس سرہ لکھتے ہیں کہ:

"اس آیت کے بے تکلف معنی یہی ہیں کہ جو لوگ مریض یا مسافر کی طرح روزہ رکھنے سے مجبور نہیں بلکہ روزے کی طاقت تو رکھتے ہیں مگر کسی وجہ سے دل نہیں چاہتا تو ان کیلئے بھی یہ گنجائش ہے کہ وہ روزے کے بجائے روزے کا ذریعہ بصورت صدقہ ادا کر دیں، اس کے ساتھ ساتھ فرمادیا "وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ" یعنی تمہارے لئے بہتر یہی ہے کہ روزہ ہی رکھو حکم شروع اسلام میں تھا جب لوگوں کو روزے کا خوگر کرنا مقصود تھا، اس کے بعد جو آیت آنی والی ہے یعنی "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ" اس سے یہ حکم عام لوگوں کے حق میں منسوخ کر دیا گیا، صرف ایسے لوگوں کے حق میں اب بھی باجماع امت باقی رہ گیا جو بہت بوڑھے ہوں (جصاص) یا ایسے بیمار ہوں کہ اب صحت کی امید ہی نہیں رہی، جمہور صحابہؓ و تابعینؓ کا یہی قول ہے " (جصاص، منہری)

دیکھے معارف القرآن (ج ۱ ص ۴۴۵) سورة البقرة آیت ۱۸۴ - ۱۲ مرتب

مشرع میں یہ اختیار دیا گیا تھا کہ جو لوگ روزہ کی طاقت رکھتے ہیں وہ بھی اگر روزہ کے بجائے فدیہ ادا کرنا چاہیں تو ادا کر سکتے ہیں، اس کے بعد یہ حکم اگلی آیت ”فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ“ سے منسوخ کر دیا گیا اب روزہ رکھنا ہی فرض ہے۔

لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے ”العرف الشذی“ میں یہ خیال ظاہر فرمایا ہے کہ روزہ اور فدیہ کے درمیان یہ اختیار دراصل صیام رمضان کے سلسلہ میں نہیں تھا بلکہ مشروع میں عاشوراء اور ایام بیض کے روزے فرض کئے گئے تھے اور ”کُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ“ والی آیت میں وہی روزے مراد ہیں، اور انہی روزوں کے بارے میں ”وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ الْإِمَامُ“ والی آیت نازل ہوئی تھی اور روزے اور فدیہ کے درمیان اختیار دیا گیا تھا، بعد میں ”شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ“ الہ والی آیت نے ان تمام احکام کو منسوخ کر کے اس کی جگہ رمضان کے روزے فرض کر دیے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے اس کے لئے ابوداؤد میں حضرت معاذؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں ”فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَصُومُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ وَيَصُومُ يَوْمَ عَاشُورَاءَ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ كِتَابَ عَلَيْكُمْ الصِّيَامُ الْإِمَامُ“ لیکن حضرت مولانا بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن میں اس کی تردید کرتے ہوئے بتایا ہے کہ درحقیقت حضرت سلمہ بن الاکوعؓ اور حضرت معاذؓ کی احادیث کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے، کیونکہ حضرت معاذؓ کی روایت تفسیر ابن جریر میں اس طرح مروی ہے ”أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدِمَ الْمَدِينَةَ فَصَامَ يَوْمَ عَاشُورَاءَ وَثَلَاثَةَ أَيَّامٍ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ، ثُمَّ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ شَهْرَ رَمَضَانَ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى ذِكْرَهُ ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ“ حَتَّىٰ بَلَغَ — وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ، فَكَانَ مِنْ شَاءِ

۱۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۰۶ و ص ۲۰۷) ۱۲م

۲۔ سورۃ البقرۃ آیت ۱۸۳ پ ۱۲م

۳۔ سورۃ البقرۃ آیت ۱۸۴ پ ۱۲م

۴۔ سنن أبی داؤد (ج ۱ ص ۷۵) کتاب الصلوۃ، باب کیف الأذان ۱۲م

۵۔ (ج ۶ ص ۲۰۷ تا ص ۲۰۹) ۱۲م

صام ومن شاء أفطر وأطعم مسكيناً، ثم إن الله عز وجل أوجب الصيام على الصحيح المقيم، وثبت الإطعام على الكبير الذي لا يستطيع الصوم فأنزل الله عز وجل فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضاً أو على سفرٍ إلى آخر الآية اس سے بعینہ وہی صورت حال سامنے آتی ہے جو حضرت سلمۃ بن الاکوعؓ کی روایت کا حاصل ہے۔

بہر صورت آیت مذکورہ رمضان کے روزوں کے بارے میں ہے، شرف میں اس کا حکم تمام مسلمانوں کے لئے عام تھا بعد میں اس کا عموم منسوخ ہو گیا اور اب یہ صرف بوڑھوں کے حق میں باقی رہ گئی جو روزہ کی استطاعت نہ رکھتے ہوں۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي مَنْ أَكَلَ ثُمَّ خَرَجَ يَسِيرًا

عن محمد بن كعب انه قال: أتيت أنس بن مالك في رمضان وهو يسير سفرًا وقد رحلت له راحلته ولبس ثياب السفر، فدعا بطعام فأكل فقلت له سنة؟ فقال: سنة، ثم ركب. اس حدیث سے استدلال کر کے امام احمد اور امام اسحاق یہ کہتے ہیں کہ جس روز سفر کا ارادہ ہو اُس دن اپنے گھر میں بھی افطار کرنا جائز ہے۔

لہ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۰۸) ۱۲ م

۱۲ ایک جماعت کے نزدیک مذکورہ آیت منسوخ نہیں بلکہ محکم ہے اور شیخ فانی کے حق میں ہے یہ حضرات حنفیہ "لا" کو مقدر مان کر "یطيقونه" کو بمعنی "لا يطيعونه" قرار دیتے ہیں جس طرح "يُيَسِّرُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا" (سورة النصار آیت ۱۷۷) میں بھی "لا" مقدر ہے، یعنی "يُسَيِّرُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا"۔ لیکن حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ محققین کا یہ قول صحیح نہیں کہ یہاں حرف "لا" مقدر ہے، اس لئے کہ تقدیر "لا" کے جو ضوابط ہیں ان میں سے کوئی یہاں نہیں پایا جاتا۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۰۵ و ۲۰۶) واضح رہے کہ حضرت حفصہ کی قرارت میں "وعلی الذین یطیعونہ" کے بجائے "وعلی الذین لا یطیعونہ" مروی ہے۔ دیکھئے روح المعانی (ج ۲ جزء ۲ ص ۵۹) اس صورت میں اس آیت کو محکم مانا جائیگا اور منسوخ ماننے کی کوئی حجت ہوگی جو حضرات "وعلی الذین یطیعونہ" کو محکم مانتے ہیں، ان میں سے بعض نے باب افعال کے ہمزہ کو سلب ماخذ کیلئے مان کر "وعلی الذین یطیعونہ" کو "وعلی الذین لا یطیعونہ" کے معنی میں مترادف دیا ہے واللہ اعلم۔

دیکھئے روح المعانی ۱۲ مرتب عافہ اللہ

حقیقہ اور جمہور کے نزدیک یہ جائز نہیں کہ کوئی شخص ارادۂ سفر کرے اور خروج من البلد سے پہلے روزہ چھوڑ دے، پھر اگر صبح صادق ارادۂ سفر کرنے والے پر اس کے گھر میں طلوع ہوئی ہے تو اس پر روزہ رکھنا بھی واجب ہے اور خروج من البلد کے بعد بغیر عذر کے اس روزہ کو توڑنا بھی جائز نہیں بلکہ اتمام واجب ہے، البتہ اگر خروج من البلد کے فوراً بعد ہی روزہ شروع ہو رہا ہو تو روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے اگرچہ اس صورت میں بھی افضل روزہ رکھنا ہی ہے۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب فتح مکہ کے لئے رمضان میں چلے تو اپنے افطار نہیں کیا بلکہ روزہ رکھا جبکہ بعد کے ایام میں آپ نے افطار بھی کیا ہے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو وہ اس بارے میں صریح نہیں ہے کہ حضرت انسؓ نے اپنے وطن میں کھانا کھایا تھا بلکہ ہو سکتا ہے کہ یہ راستہ کی کھی منزل کا

۱۔ جیسا کہ اس کی تفصیل ”باب ما جاء فی کراہیۃ الصوم فی السفر“ کے تحت گزر چکی ہے ۲۔ م
۳۔ چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرج عام الفتح فی رمضان فصام حتی بلغ الکدید، ثم أفطر“ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۵۵)، باب جواز الصوم والفطر فی شہر رمضان للمساافر حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی ایک روایت میں ”حتی بلغ کراۃ الغنیم“ کے الفاظ آئے ہیں۔
سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۱۸)، باب ما جاء فی کراہیۃ الصوم فی السفر

علامہ نوویؒ لکھتے ہیں ”وقد غلط بعض العلماء فی فہم ہذا الحدیث، فتوہم ان الکدید وکراۃ الغنیم قریب من المدینۃ وأن قولہ فصام حتی بلغ الکدید وکراۃ الغنیم کان فی الیوم الذی خرج فیہ من المدینۃ، فزعم أنه خرج من المدینۃ صائماً، فلما بلغ کراۃ الغنیم فی یومہ أفطر من نہارہ، واستدل بہ ہذا القائل علی أنه إذا سافر بعد طلوع الفجر صائماً أن یفطر فی یومہ، ومذہب الشافعی والجمہور أنه لا یجوز الفطر فی ذلک الیوم، وإنما یجوز لمن طلع علیہ الفجر فی السفر، واستدل ہذا القائل بہذا الحدیث من العجائب الغریبۃ، لأن الکدید وکراۃ الغنیم علی سبع مراحل أو اکثر من المدینۃ واللہ اعلم“ دیکھئے ”شرح نووی علی صحیح مسلم“ (ج ۱ ص ۳۵۵) ۱۲ مرتب عفی عنہ

(بزیادۃ من المرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِعْتِكَافِ إِذَا خَرَجَ مِنْهُ

عن أنس بن مالك قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يعتكف في العشر
الأواخر من رمضان فلم يعتكف عامًا، فلما كان في العام المقبل اعتكف عشرين
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دو مرتبہ رمضان میں اعتکاف چھوٹا ہے، ایک موقع پر آپ نے اگلے

۱۔ حضرت گنگوہیؒ نے اس کا یہی جواب دیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:
”والجواب للجمهور أن المراد في الحديث بقوله ”وهو يريد سفرًا“ ليس الأخذ في السفر ابتداءً، بل المراد أنه
كان مسافرًا من قبل، وكان قد نزل بهتاً ويات ليلة أو ليلتين، ثم أراد أن يسافر من هذا المنزل الذي نزل فيه
وبذلك يصح قوله ”فقلت له: سنة؟ قال: سنة ثم ركب“ ووجه ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يسافر في رمضان
إلا في سفر فتح مكة وغزوة بدر (ليكن شيخ أحمد على سبيل ما روي في بخاری میں حضرت ابوالدرداءؓ کی روایت ”قال خرجنا
مع النبي صلى الله عليه وسلم في بعض أسفاره في يوم حار حتى يفتح الرجل يده على رأسه من شدة الحر وما فينا صائم إلا ما كان
من النبي صلى الله عليه وسلم وابن رواحة“ کے تحت حاشیہ میں توضیح کے حوالہ سے لکھتے ہیں ”قوله ”في بعض أسفاره“
زاد مسلم ”في شهر رمضان“ وبه في غير سفر الفتح لأن عبد الله بن رواحة استشهد قبلها بلا خلاف في غزوة موتة وغير غزوة
بدر لأن أبا الدرداء لم يكن حينئذ أسلم — دیکھئے بخاری ج ۱ ص ۲۶۱، باب بلا ترجمہ بعد باب اذا صام أياماً
من رمضان ثم سافر — مرتب) وكان الإفطار في بدر في عين الحرب كما نقل، وفي سفر الفتح في اثناء الطريق،
فكيف يصح الحكم بالسنية على ما إذا أراد سفرًا فأكل قبل أن يأخذه فيه؟ فليس المراد إلا ما ذكرناه، ووجه السؤال
أنهم كانوا يستعدون أن يأكل الرجل إلا في الطريق أي حين هو راكب على الطريق وإن كان مسافرًا، نسلاً
يلزم له مخالفة الصائمين وهم بمحض منه“

اللوکب الدرر (ج ۱ ص ۲۶۶) ۱۲ مرتب عافاه اللہ

۲۔ مسئلہ الباب کی تفصیل کیلئے دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۹۴ و ۹۵) فصل دأما حکم فساد الصوم
البحر الرائق (ج ۲ ص ۲۸۲) فصل فی العوارض۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۱۱ تا ص ۲۱۳) ۱۲ مرتب

سال اس کی تفسار فرمائی جس کا ذکر حدیث باب میں ہے اسی طرح ایک اور مرتبہ آپ نے اس بناء پر اعتکاف چھوڑ دیا تھا کہ بعض ازواج مطہرات نے بھی مسجد نبوی میں اپنے اعتکاف کے لئے خیمے لگوائے تھے آپ نے انہیں دیکھ کر فرمایا ”اَلْبَرْتَرْدُن“؟ یعنی کیا تم نیکی کرنا چاہتی ہو؟۔ اس کا مطلب احقر کی رائے میں یہ ہے کہ عورتوں کا مسجد میں اعتکاف کرنا شرعاً اچھا نہیں ہے، اور حضرت عائشہؓ کو آپ نے جو اجازت دی تھی اس کی وجہ غالباً یہ تھی کہ ان کا حجرہ مسجد سے بالکل متصل تھا اور ان کے اپنے حجرے کے دروازہ کے باہر خیمہ لگانے سے انہیں مسجد میں سے آنا جانا نہیں پڑتا تھا، لیکن جب آپ نے دیکھا کہ ان کی طرح دوسری ازواج مطہرات نے بھی خیمے لگائے ہیں جبکہ ان کے حجرہ مسجد سے فاصلہ پر ہیں اور ان کو آتے جاتے مسجد میں سے گزرنا پڑے گا تو آپ نے یہ سب خیمے اٹھوا دیے اور حضرت عائشہؓ

۱۔ کما فی روایۃ عائشہؓ عند البخاری (ج ۱ ص ۲۷۲، باب اعتکاف النساء)۔ ایک نسخہ میں ”اَلْبَرْتَرْدُن“ یا ”اَلْبَرْتَرْدُن“ کے الفاظ آئے ہیں۔ ان سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۴۷ و ۱۴۸)۔ بخاری ہی میں حضرت عائشہؓ کی ایک روایت میں ”اَلْبَرْتَقُولُون مَہِن“ کے الفاظ مروی ہیں، (ج ۱ ص ۲۷۲، باب الاخیریۃ فی المسجد) ۱۲ مرتب

۲۔ حافظ نے اس کے دوسرے مطالب بھی بیان کئے ہیں چنانچہ وہ لکھتے ہیں: ”وكانه صلى الله عليه وسلم خشي أن يكون الحامل لهن على ذلك المباہة والتنافس الناشئ عن الغيرة حرصاً على القرب منه خاصة، فيخرج الاعتكاف عن موضوع، أو لما أذن لعائشة وحفصة أولاً كان ذلك خفياً بالنسبة إلى ما يفنى إليه الأمر من توارد بقية النسوة على ذلك، فيضيق المسجد على المصلين، أو بالنسبة إلى أن اجتماع النسوة عنده يصير كالجالس في بيته وربما شغلنه عن التخلي لما قصد من العبادة فيقوت مقصود الاعتكاف“ فتح الباری (ج ۴ ص ۲۳۹) باب اعتکاف النساء ۱۲ مرتب

۳۔ بعض روایات سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت حفصہؓ نے بھی حضرت عائشہؓ کے واسطے سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت اعتکاف حاصل کر لی تھی، چنانچہ امام ازہریؒ کی روایت میں مروی ہے ”فاستأذنت عائشة فأذن لها وسألت حفصة عائشة أن تستأذن لها ففعلت“۔ فتح الباری (ج ۴ ص ۲۳۸) باب اعتکاف النساء ۱۲ مرتب

۴۔ اسی طرح حضرت حفصہؓ کا حجرہ بھی حضرت عائشہؓ کے حجرہ سے ملا ہوا تھا، حضرت عائشہؓ کے حجرہ سے متعلق تفصیل

”باب ما يجوز من أمشي والعمل في صلوة التطوع“ کی شرح اور حواشی کے تحت گذر چکی ہے ۱۲ مرتب

۵۔ کما فی روایۃ عائشہؓ عند البخاری (ج ۱ ص ۲۷۲) باب اعتکاف النساء، و باب الاخیریۃ فی المسجد ۱۲

کا خیمہ بھی اس لئے اٹھوا دیا تاکہ دوسری ازدواجی مسہرات کو نا انصافی کی غلط فہمی نہ ہو، پھر خود بھی آپ نے اعتکاف کا ارادہ ترک فرما دیا تاکہ حضرت عائشہؓ وغیرہ کی دل شکنی نہ ہو، اس موقع پر آپ نے سوال میں ان دس دنوں کی قضا فرمائی جس کا ذکر امام ترمذیؒ نے اسی باب میں ان الفاظ میں فرمایا ہے "ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج من اعتكافه فاعتكف عشرًا من سؤال" لہذا حدیث باب کا واقعہ اور جو واقعہ امام ترمذیؒ نے نقل کیا ہے دونوں الگ الگ ہیں اور ان میں کوئی تعارض نہیں، پہلے واقعہ میں آپ نے اگلے سال قضا فرمائی اور دوسرے میں اسی سال سوال کے اندر۔

پھر اس مسئلہ میں خود فقہاء حنفیہ کے اقوال مختلف ہیں کہ اعتکافِ مسنون کو توڑنے سے قضا واجب ہوتی ہے یا نہیں؟ مفتی بہ قول یہ ہے کہ جس دن کا اعتکاف توڑا ہے صرف اسی دن کی قضا واجب ہوگی پورے عشرہ کی نہیں، یہی امام مالکؒ کا مسلک ہے۔ البتہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اعتکافِ مسنون یا اعتکافِ نفل کو توڑنے سے قضا واجب نہیں ہوتی، ہاں! اعتکاف واجب کو توڑنے سے قضا سب کے نزدیک واجب ہے، اور نفلی اعتکاف (غیر مسنون) کو توڑنے سے کسی کے نزدیک قضا نہیں ہوتی۔

وقال بعضهم: إن لم يكن عليه نذر اعتكاف أو شيء أوجب على نفسه وكان متطوعاً فخرج فليس عليه شيء أن يقضى به. اس پر اتفاق ہے کہ اعتکاف کی نذر کرنے سے اعتکاف واجب ہو جاتا ہے، اس کا ماخذ حضرت عمرؓ کا واقعہ ہے کہ انہوں نے جاہلیت میں مسجد حرام کے ایک دن کے اعتکاف کی نذر مانی تھی، آپ نے ان کو نذر پوری کرنے کا حکم دیا، یہ

۱۔ فساد اعتکاف سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے "بدائع الصنائع" (ج ۲ ص ۱۱۷) فصل وأما بيان حكمه إذا فسد۔ المفتی (ج ۳ ص ۲۰۰) فصل وكل موضع فساد اعتكافه۔ الدر المنثور بہا مش رد المحتار (ج ۲ ص ۱۴۲) باب الاعتكاف۔ ہدایہ (ج ۱ ص ۲۲۹) باب الاعتكاف۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۱۶ و ۲۱۷)۔ نیز دیکھئے "احکام اعتکاف" (لأستاذنا المحترم دام أقبالہم) ۱۲ مرتب

۲۔ کما ہو ظاہر من عبارة الترمذی المذكورة، نیز دیکھئے "المغنی" (ج ۳ ص ۲۰۰ تا ۲۰۲) اور "معارف السنن" (ج ۶ ص ۲۱۶ و ۲۱۷) ۱۲ مرتب

واقعہ کتاب النذر میں آئے گا۔

ایک علمی اشکال یہاں احقر کو مدت سے اشکال تھا کہ فقہاء کرام نے تصریح کی ہے کہ نذر صرف اس عبادت مقصودہ کی درست ہوتی ہے جس کی جنس سے کوئی واجب موجود ہو۔

اور اعتکاف کی جنس کا کوئی فرد (منذور کے علاوہ) واجب نہیں، لہذا اس قاعدہ سے اعتکاف کی نذر درست نہ ہونی چاہئے۔

عام طور سے فقہاء حنفیہ نے اس اشکال سے کوئی تعرض نہیں کیا، البتہ علامہ برجندیؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اعتکاف کا مقصود اصلی نماز باجماعت ہے اور روزہ اس کے لئے شرط ہے لہذا اعتکاف کی نذر درحقیقت نماز اور روزہ کی نذر کی فرع ہے اور اس کی جنس سے واجبات موجود ہیں، اس لئے اعتکاف کی نذر درست ہو جاتی ہے۔ واللہ اعلم

۱۔ روایت اس طرح مروی ہے ”عن عمر قال: یا رسول اللہ! انی کنت نذرت ان اعتکف لیلة فی المسجد الحرام فی الجاہلیۃ، قال: اوف بندرک“ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۲۲۱) الباب النذور والایمان، باب فی دفار النذر ۱۲ مرتب ۲۔ دیکھئے غنایہ علی ہامش فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۰۰) کتاب الصوم، فصل فیما یوجبہ علی نفسه۔ اور حاشیۃ الہدایۃ للشیخ المکھنوی (ج ۱ ص ۲۲۷) بحوالہ نہایت ۱۲ مرتب

۳۔ استاذ محترم دام اقبالہم نے ”احکام اعتکاف“ (ص ۶۸) ”صحیح نذر اعتکاف کی وجہ“ میں علامہ برجندیؒ کی عبارت اس طرح نقل کی ہے:

”قد تقر ان النذر لیتقنی کون المنذور فیہ قرۃ ونفس اللبث فی المسجد لیس قرۃ، اذ لیس اللہ تعالیٰ واجب من جنسہ کما فی الصوم والصلاۃ ونحوہما، لکن لما کان الغرض الاصلی منہ الصلاۃ بالجماعۃ، والصوم شرط لہ کان التزام الجماعۃ اول للصوم، وہما من القرب“۔ (برجندی شرح الوقایہ ص ۲۲۵ ج ۱)

”یعنی اگرچہ نفس مسجد میں ٹھہرنا کوئی ایسی عبادت نہیں جس کی جنس سے کوئی واجب موجود ہو، لیکن چونکہ اس کا مقصد اصلی نماز باجماعت ہے، اور روزہ اس کے لئے شرط ہے، لہذا اعتکاف کی نذر نماز اور روزے کی نذر کو متضمن ہے، جو قابل نذر عبادت ہیں، اس لئے اعتکاف کی نذر درست ہو جاتی ہے“

اس کے بعد استاذ محترم لکھتے ہیں:

”علامہ شامیؒ نے بھی اس مسئلہ پر کتاب الایمان میں بحث فرمائی ہے اور اس کی مختلف وجوہ بیان کی ہیں جن میں سے ایک یہ ہے کہ ”لبث فی المسجد“ کی جنس سے قعدۂ اخیرہ فرض ہے، نیز ”دقون بعرفۃ“ فرض ہے، لیکن

(یہاں حاشیہ ہے)

بَابُ الْمُعْتَكِفِ يُخْرِجُ لِحَاجَتِهِ أُمَّ لَا

عن عائشة أنها قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا اعتكف أدنى إلى رأسه فأرجله، وكان لا يدخل البيت إلا لحاجة الإنسان عام طوراً من حاجت الإنسان کی تفسیر بول و براز سے کی جاتی ہے۔ لیکن فقہاء حنفیہ میں سے صاحب "مجمع الأنهر" نے اس کی تفسیر "الطهارة ومقدماتها" سے کی ہے، اور یہ تفسیر زیادہ جامع ہے، لہذا اس میں استنجاء، وضو اور غسل جنابت بھی داخل ہو جاتے ہیں، البتہ غسل جمعہ اور غسل تبرید اس میں داخل نہیں، کیونکہ وہ کوئی ناگزیر ضرورت نہیں ہے۔

ان تمام وجوہ کو نقل کرنے کے بعد آخر میں لکھا ہے کہ:

"ثم قد يقال: بتحقيق الإجماع على لزوم الاعتكاف بالنذر موجباً لاشتراط وجود واجب من جنس (شامی ج ۲ ص ۱۲۳) جس کا حاصل یہ ہے کہ اعتکاف کی نذر کی صحت عام قاعدے میں تو داخل نہیں ہوتی، لیکن چونکہ اس نذر کی صحت پر اجماع منعقد ہو گیا ہے اس لئے اس کو معتبر مانا جائے گا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم و علمہ اتم و احکم" ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ۱۲۳

۱۔ علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں: "لا يخرج المعتكف من معتكفه إلا لحاجة شرعية أو طبيعية" (معارف - ج ۶ ص ۲۱۷) اور حاجت طبعیہ کی تفسیر صاحب "در مختار" بول، غائط اور غسل احتلام سے کی ہے۔ واضح رہے کہ غسل احتلام مسجد سے نکلنے کا عذر شرعی جب سمجھا جائے گا جبکہ مسجد میں غسل کرنا ممکن نہ ہو۔ اور حاجت شرعیہ کی تفسیر نماز عید نماز جمعہ اور اذان وغیرہ سے کی گئی ہے (ج ۲ ص ۱۴۳ و ۱۴۴، باب الاعتکاف)۔

۲۔ معتکف کے لئے خروج من المسجد کے اعذار کی تفصیل کے لئے دیکھئے "احکام اعتکاف" (ص ۲۳ تا ۲۴) تب ۳۔ خود صاحب "مجمع" فرماتے ہیں "وهذا التفسير أحسن من أن يفتر بالبول والغائط، تدبر (ج ۱ ص ۲۵۶) نیز علامہ شامیؒ نے بھی اسی تفسیر کو ترجیح دی ہے (شامی - ج ۲ ص ۱۳۲ - باب الاعتکاف) دیکھئے "احکام اعتکاف" (ص ۲۳) تب ۴۔ جبکہ "الطهارة ومقدماتها" میں "طهارة" سے مراد طہارت واجبہ ہی ہو سکتی ہے کیونکہ "وضو علی الوضوء" کے لئے نکلنا کسی کے نزدیک جائز نہیں نیز حدیث میں وارد لفظ "حاجت" پر اگر غور کیا جائے تو اس سے مراد حاجت لازمہ ہی ہو سکتی ہے، ورنہ حاجات غیر لازمہ بے شمار ہیں۔ "احکام اعتکاف" (ص ۶۳) ۱۲ مرتب

البته حضرت شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمہ اللہ نے "اشعۃ اللمعات" (ج ۲ ص ۱۲۰) میں غسل جمعہ کو بھی حاجات میں شمار کر کے اس کے لئے نکلنے کو جائز قرار دیا ہے۔

لیکن فقہاء کے کلام میں اس کا کوئی مآخذِ حق کو نہیں مل سکا، خود صاحب "اشعۃ اللمعات" نے بھی اس کے لئے کوئی فقہی دلیل یا فقہاء کا کوئی حوالہ ذکر نہیں فرمایا، تمام فقہاء صرف غسل جنابت کے لئے خروج کو جائز کہتے ہیں اور فقہاء کے کلام میں مفہوم مخالف معتبر ہوتا ہے، اس لئے دوسری قسم کے غسل اس میں داخل نہ ہوں گے لہذا معتکف کو غسل جمعہ کے لئے مسجد سے نکلنا نہ چاہئے۔

ثم اختلف اهل العلم في عيادة المريض وشهود الجمعة والجنائز للمعتكف عیادتِ مریض اور شہودِ جنازہ کے لئے مقصوداً نکلنا بالاتفاق ناجائز ہے۔ البتہ قضاء حاجت کے لئے جاتے ہوئے یا آتے وقت ضمناً عیادتِ مریض کر لینا جائز ہے، لیکن ابوداؤد وغیرہ میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ایسی صورت میں چلتے چلتے بیمار پر سری فرمالتے

۱۔ نیز حضرت مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی قدس سرہ نے "احکام القرآن" ص ۱۹۰ ج ۱ پر "وَلَا تَبَايَسُوا مَنَ وَانْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ" میں "الاكلیل" (ص ۱۲۰ ج ۲) کے حوالے سے جواز نقل کیا ہے، اور "الاكلیل" میں جواز کیلئے "خزانة الروایات" اور "فتاویٰ الحجۃ" کا حوالہ دیا گیا ہے۔

اس کے علاوہ حضرت مخدوم محمد ہاشم ٹھٹھوی رحمۃ اللہ علیہ کی بیاض سے بحوالہ "کنز العباد" بھی جواز نقل فرمایا گیا ہے (منقول از رسالہ "اعتکاف" مؤلفہ سید محمود حسن صاحب کراچی ص ۲۶)۔

تفصیل "احکام اعتکاف" (ص ۶۲) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

۲۔ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تقریباً ہر سال مسجد میں اعتکاف فرمایا (کما بتنا فی ماسبق) اور ہر اعتکاف میں جمعہ بھی لازماً آتا تھا لیکن کہیں ثابت نہیں کہ آپ غسل جمعہ کیلئے اعتکاف سے باہر تشریف لے گئے ہوں، خود حدیث باب میں حضرت عائشہؓ نے یہاں تک تو بتا دیا کہ آپ اپنا سر اقدس حجروں کی طرف جھکا دیا کرتے تھے اور میں اندر بیٹھ کر کنگھی کر دیا کرتی تھی لیکن غسل جمعہ کیلئے نکلنے کا کہیں ذکر نہیں، اگر آپ کبھی اس کے لئے نکلے ہوتے تو یہ خروج ضرور منقول ہوتا۔ واللہ اعلم۔ اعتکاف میں غسل جمعہ سے متعلق تفصیلی بحث کے لئے دیکھئے "احکام اعتکاف"۔

۳۔ اس اختلاف کی تفصیل امام ترمذیؒ نے خود متن میں بیان کر دی ہے ۱۲ م

۴۔ کما فی التبيين (ج ۱ ص ۳۵۱، باب الاعتکاف) وغیرہ۔ نیز حضرت عائشہؓ سے مروی ہے "السنة علی المعتكف ان لا يعود مريضاً ولا يشهد جنازة الا" ابوداؤد (ج ۱ ص ۳۳۵) باب المعتكف يعود المريض ۱۲ مرتب

تھے اور اس غرض کے لئے رکتے نہ تھے، چنانچہ ملا علی قاریؒ نے "مرقاۃ" میں تصریح کی ہے کہ عیادتِ مریض کے لئے ٹھہرنا چاہئے، یہ شرط اگرچہ دوسرے فقہاء کے کلام میں نہیں ملتی لیکن مؤید بالحدیث ہونے کی بناء پر ملا علی قاریؒ کا قول راجح معلوم ہوتا ہے، البتہ نماز جنازہ کی شرکت چونکہ بغیر ٹھہرے نہیں ہو سکتی اس لئے اس میں ٹھہرنے کی گنجائش ہو لیکن نماز ختم ہوتے ہی فوراً لوٹنا واجب ہو
فَرَأَى بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَغَيْرِهِمْ

أَنْ يَعُودَ الْمَرِيضَ وَيَشِيعَ الْجَنَازَةَ وَيَشْهَدَ الْجُمُعَةَ إِذَا اشْتَرَطَ ذَلِكَ، وَهُوَ قَوْلُ
سَفِيَّانِ الثَّوْرِيِّ وَابْنِ الْمُبَارَكِ "مطلب یہ ہے کہ سفیان ثوریؒ اور عبد اللہ بن المبارکؒ کے نزدیک اعتکاف کی نیت کرتے وقت اگر یہ شرط کر لے کہ میں اعتکاف کے دوران عیادتِ مریض یا شہودِ جنازہ کے لئے چلا جا یا کروں گا تو پھر اس کے لئے اس غرض سے نکلنا جائز ہو جائے گا۔ حنفیہ کے یہاں شامی اور عالمگیری میں بھی اس قسم کی تصریحات ملتی ہیں، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ اجازت اعتکاف منذور یا اعتکاف نفلی کے لئے ہے، اعتکافِ مسنون کے لئے نہیں، اگر اعتکافِ مسنون میں ایسی نیت

لے چنانچہ روایت اس طرح مروی ہے "کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یمر بالمریض وہو معتکف فیرکما ہو ولا یغیرج
 (ٹھہرنا) یسأل عنه" (ج ۱ ص ۳۳۵، باب المعتکف یعود المریض) ۱۲ مرتب

۱۴ (ج ۲ ص ۳۳۰) الفصل الثانی من باب الاعتکاف ۱۲ م

۱۵ تفصیل کے لئے دیکھئے "بدائع السنائع" (ج ۲ ص ۱۱۴) فصل وأما رکن الاعتکاف۔ اور احکام الاعتکاف (ص ۴۲۲)

معتکف کی نماز جنازہ میں شرکت سے متعلق کوئی روایت احقر کو نہ مل سکی، البتہ سنن ابن ماجہ (ص ۱۲۷) باب فی المعتکف یعود المریض ولشہد الجنائز میں حضرت انسؓ سے مروی ہے "قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: المعتکف یتبع الجنائز ویعود المریض" لیکن یہ روایت ضعیف ہے نیز یہ روایت حضرت عائشہؓ کی صحیح روایت کے معارض ہے یعنی "السنة علی المعتکف ان لا یعود مریضاً ولا یشہد جنازة" ابوداؤد (ج ۱ ص ۳۳۵) باب المعتکف یعود المریض۔ چنانچہ جمہور کے نزدیک شہودِ جنازہ کیلئے مقصوداً نکلنے کی تو اجازت ہے ہی نہیں، البتہ قضاء حاجت کے ضمن میں "شہود" کی اجازت ہے لیکن "اتباع" کی پھر بھی اجازت نہیں، اور شہودِ جنازہ کیلئے بھی ضروری ہے کہ راستہ ہٹنا نہ پڑے، نیز نماز سے فراغت کے بعد یا ہر بالکل نہ ٹھہرے بلکہ فوراً مسجد میں آجائے۔ کمابین التفصیل فیما مضی ۱۲ مرتب

۱۶ دیکھئے الدر المختار مع رد المحتار (ج ۲ ص ۱۴۶) باب الاعتکاف۔ الفتاویٰ العالمگیریہ (ج ۱ ص ۲۱۲) الباب

السابع فی الاعتکاف، وأما مفسداتہ (ای الاعتکاف) ۱۲ م

کرے گا تو وہ اعتکاف مسنون نہ رہے گا، بلکہ نفلی بن جائے گا، لہذا قضاء تو واجب نہ ہوگی لیکن اعتکاف مسنون کی نفی صحت بھی حاصل نہ ہوگی۔

۱۔ مزید وضاحت کے ساتھ اس مسئلہ کی تفصیل استاذ محترم دام اقبالہم نے ”احکام اعتکاف“ (ص ۶۶ و ۶۷) میں اس طرح بیان فرمائی ہے :

”آج کل یہ بات کافی مشہور ہوگئی ہے کہ اگر اعتکاف مسنون کے لئے بیٹھتے وقت شروع ہی میں یہ نیت کر لی جائے کہ میں عیادتِ مریض، شہودِ جنازہ یا علمی مجلس میں شرکت کیلئے باہر چلا جایا کروں گا تو پھر اعتکاف کے دوران ان اغراض کے لئے باہر جانا جائز ہو جاتا ہے۔

لیکن اس مسئلہ میں دو غلط فہمیاں عموماً پائی جاتی ہیں :-

پہلی بات تو یہ ہے کہ مسئلہ اعتکاف منذور کے بارے میں تو درست ہے کہ منذر کے وقت ان اشیاء کا اشتنا معتبر ہوتا ہے، لیکن اعتکاف مسنون کے بارے میں یہ اشتنا درست معلوم نہیں ہوتا، جہاں تک احقر نے تلاش کیا اشتنا کا جزئیہ صرف فتاویٰ عالمگیری میں ملتا ہے، کبھی اور متداول کتاب میں موجود نہیں ہے، اور فتاویٰ عالمگیری کی عبارت یہ ہے : ”ولو شرط وقت المنذر والالتزام أن يخرج إلى عيادة المريض وصلاة الجنازة وحضور مجلس لعلم بخوله ذلك، كذا في التتارخانية ناقلًا عن المجتہد (عالمگیری ص ۲۱۲ ج ۱)۔

اس عبارت میں ”وقت المنذر“ کا لفظ بتا رہا ہے کہ مراد اعتکاف منذور ہے، نیز آگے دو تین مسائل بیان کرنے کے

بعد لکھا ہے :

هذا كله في الاعتكاف الواجب، أما في النفل فلا بأس بأن يخرج بعذر وغيره“ (ایضاً ص ۲۱۳ ج ۱)۔

اس معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ مسئلہ اعتکاف واجب متعلق ہے اور اعتکاف مسنون کا حکم یہاں بیان نہیں کیا گیا۔ اور چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس قسم کوئی اشتنا ثابت نہیں ہے، اس لئے اعتکاف مسنون میں صحت اشتنا کیلئے دلیل مستقل چاہئے جو مفقود ہے، لہذا اعتکاف کو علی الوجہ المسنون ادا کرنے کے لئے اشتنا کی گنجائش معلوم نہیں ہوتی، ظاہر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اعتکاف مسنون شروع کرتے وقت یہ نیت کرے تو پھر اس کا اعتکاف مسنون نہ رہے گا بلکہ نفلی بن جائیگا، اور جتنی دیر مسجد سے باہر رہے گا اتنی دیر اعتکاف شمار نہیں ہوگا، لیکن چونکہ شروع ہی میں نیت مسنون کے بجائے نفلی اعتکاف کی ہوگئی تھی اس لئے نکلنے سے قنار بھی واجب نہیں ہوگی، البتہ فرق یہ پڑے گا کہ اگر مسجد کے تمام متکفین اسی نیت کے ساتھ اعتکاف میں بیٹھیں گے تو سنت مؤکدہ علی الکفایہ ادا نہیں ہوگی، غور کرنے سے احقر کو اس مسئلہ کی حقیقت یہ سمجھ میں آئی ہے اور احقر اسی کے مطابق رسالے کے متن میں مسئلہ لکھ دیا ہے، اس مسئلہ میں دوسرے علماء سے بھی رجوع کر لیا جائے تو بہتر ہے اور کسی

نقلوا : لا يعتكف إلا في المسجد الجامع " یہ شافعیہ کا مسلک ہے ، حنفیہ کے نزدیک ہر مسجد میں اعتکاف درست ہے بلکہ

بَابُ مَا جَاءَ فِي قِيَامِ شَهْرِ رَمَضَانَ

صلاة التراويح وركعاتها | قیام رمضان سے مراد تراویح تھے ، جو سنت مؤکدہ

لہ و ذہبت طائفۃ إلى أنه لا يصح الاعتكاف إلا في مسجد تقام فيه الجمعة ، روى ذلك عن علي وابن مسعود وعروة وعطاء والحسن والزہری وهو قول مالك في " المدونة " قال : أما من تلزمه الجمعة فلا يعتكف إلا في الجامع . وقالت طائفة : الاعتكاف يصح في كل مسجد ، روى ذلك عن أنس بن مالك وأبي سلمة وأبي حنيفة و الثوري والشافعي في المجديد واحمد واسحاق وأبي ثور وداود ، وهو قول مالك في الموطأ وهو قول الجمهور و البخاري أيضا ، حيث استدل بعموم الآية في سائر المساجد - وقال صاحب الهداية : الاعتكاف لا يصح إلا في مسجد الجماعة ، وعن أبي حنيفة رضي الله عنه أنه لا يصح إلا في مسجد يصلى فيه الصلوات الخمس ، وقال الزہری والحكم وحماد مخصوص بالمساجد التي يجمع فيها ، وفي " الذخيرة " للمالك قال مالك : يعتكف في المسجد سوا راقم فيه الجماعة أم لا - وفي " المنتقى " عن أبي يوسف : الاعتكاف الواجب لا يجوز أداره في غير مسجد الجماعة ، والنفل يجوز أداره في غير مسجد الجماعة ، وفي " البيان " لا يجوز الاعتكاف الواجب إلا في مسجد إمام ومؤذن معلوم يصلى فيه خمس صلوات ، ورواه الحسن عن أبي حنيفة -

ثم أفضل الاعتكاف ما كان في المسجد الحرام ، ثم في مسجد النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم في بيت المقدس ثم في المسجد الجامع ، ثم في المساجد التي يكثر أهلها ويعظم - كذا في " العمدة " للعيني (ج ۱ ص ۱۳۱ و ۱۳۲) ابواب الاعتكاف ، باب الاعتكاف في العشر الأواخر ۱۲ مرتب غفر الله له

۱۳ والتراديج جمع تردية وهي في الأصل مصدر بمعنى الاستراحة ، سميّت به الأربع ركعات المحصورة لاستلزامها استراحة بعد ما كان هو السنة فيها - كذا في " البحر الرائق " (ج ۲ ص ۶۶) باب الوتر والنوافل (تحت قوله : وسن في رمضان عشرة ركعات) ثم قال الحافظ : والمراد من قیام الليل ما يحصل به مطلق القیام كما قدمناه في التهجيد سوار ، وذكر النودى أن المراد بقیام رمضان صلاة التراويح ، یعنی أنه يحصل بها المطلوب من القیام لأن قیام رمضان لا يكون إلا بها ، وأغرب الكرمانی فقال : اتفقوا على أن المراد بقیام رمضان صلاة التراويح " فتح الباری (ج ۳ ص ۲۱۷) كتاب صلاة التراويح باب ففضل من قام رمضان ۱۲ مرتب عافاه الله

ہے۔ ائمہ اربعہ اور جمہور امت کا اس پر اتفاق ہے کہ تراویح کی کم از کم بیس رکعات ہیں البتہ امام مالکؒ سے ایک روایت میں چھتیس^{۳۶} اور ایک میں اکتالیس رکعتیں مروی ہیں جبکہ ان کی تیسری روایت جمہوری کے مطابق ہے، پھر اکتالیس والی روایت میں بھی تین رکعتیں وتر کی اور دو نفلیں بعد الوتر کی شامل ہیں، اس لئے روایتیں دو ہی ہوتیں ایک بیس رکعات کی اور ایک چھتیس رکعات کی، پھر ان چھتیس رکعات کی اصل بھی یہ ہے کہ اہل مکہ کا معمول بیس رکعات^{۳۷} پڑھنے کا تھا لیکن وہ ہر ترویجہ کے درمیان ایک طواف کیا کرتے تھے، اہل مدینہ چونکہ طواف نہیں کر سکتے تھے، اس لئے انہوں نے اپنی نماز میں ایک طواف کی جگہ چار رکعتیں بڑھا دیں، اس طرح ان کی تراویح میں اہل مکہ کے مقابلہ میں سولہ

لے دیکھئے "البحر الرائق" (ج ۲ ص ۶۶) فی آخر "باب الوتر والنوافل"۔ اور معارف السنن (ج ۶ ص ۲۲۱)۔
پھر اس پر جمہور کا اتفاق ہے کہ صلوٰۃ تراویح مسجد میں جماعت کے ساتھ افضل ہے کما فی فتح الباری (ج ۴ ص ۲۱۹) باب فضل من قام رمضان۔ پھر اس بارے میں مسلک احناف کی تفصیل بیان کرتے ہوئے علامہ ابن نجیمؒ نے تین اقوال ذکر کئے ہیں:

الاول ما اختاره المصنف (امی صاحب الکتر) انه سنة على الايمان حتى ان من صلى التراويح منفرداً فقد اساء لتركة السنة وإن صليت في المساجد وبه كان يفتي ظهير الدين المرغيناني لصلاته عليه السلام اياها بالجماعة وبيان العذر في تركها۔

الثاني ما اختاره الطحاوي في مختصره حيث قال: يستحب أن يصلي التراويح في بيته إلا أن يكون فقيهاً عظيماً يقتدر به فيكون في حضوره ترغيب لغيره وفي امتناعه تقليل الجماعة مستدلاً بحديث "أفضل صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة" وهو رواية عن أبي يوسف كما في الكافي۔

الثالث ما صححه في المحيط والخانية واختاره في الهداية وهو قول أكثر المشايخ على ما في الذخيرة وقول الجمهور على ما في الكافي أن إقامتها بالجماعة سنة على الكفاية حتى لو ترك أهل المسجد كلهم الجماعة فقد أساءوا وأثموا، وإن أقيمت التراويح بالجماعة في المسجد وتخلّف عنها أفراد الناس وصلى في بيته لم يكن مسيئاً لأن أفراد الصحابة يروى عنهم التخلّف كابن عمر على ما رواه الطحاوي۔ البحر الرائق (ج ۲ ص ۶۸) فراجع للتفصيل۔ والمعارف للسنوري (ج ۶ ص ۲۳۳ إلى ۲۳۵) مرتب عافاه الله

۲۔ مذاہب کی تفصیل کیلئے دیکھئے "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" (ج ۱ ص ۱۵۲) الباب الخامس فی قیام رمضان ۱۲ م

رکعتیں زیادہ ہو گئیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ اصلاً ان کے نزدیک بھی رکعات تراویح بیس تھیں، گویا تراویح کی بیس رکعات پرائمہ اربعہ کا اجماع ہے۔
البتہ علامہ ابن تیمیہ، ان کے متبعین اور خاص طور سے ہمارے زمانہ کے

لے المغنی لابن قدامة (ج ۲ ص ۱۶۷) فصل والمختار عند ابی عبد اللہ فیہا عشرون رکعة۔

محدث شہیر مولانا حبیب الرحمن اعظمی دامت فیوضہم اپنے رسالہ ”رکعات تراویح“ (فک ۶۱) میں لکھتے ہیں: مستدرک محققین نے اس کی بھی تصریح کی ہے کہ درحقیقت مدینہ میں بھی بیس رکعتیں مانی جاتی تھیں، مگر مکہ والے چونکہ ہر چار رکعت پر طواف کرتے تھے اور دو رکعتیں طواف کی پڑھتے تھے اور اس طرح بہت ثواب کمالیتے تھے تو مدینہ والوں نے اپنی کمی یوں پوری کی کہ ہر دو درودیکہ کے درمیان انہوں نے چار رکعتوں کا اضافہ کر لیا اس طرح ان کی رکعتیں چھتیس ہو گئیں اور اس تحقیق کی تصدیق اس سے ہوتی ہے کہ اضافہ شدہ رکعات کا اکیلے اکیلے بلاجماعت پڑھنا ثابت ہے، نیز یہ بھی ثابت ہے کہ کسی کسی زمانہ میں ان سولہ رکعتوں کو اہل مدینہ اخیر شب میں پڑھتے تھے، اس سے معلوم ہوا کہ دراصل امام مالکؒ بھی بیس کے قائل ہیں اور اس کے ساتھ اس اضافہ کو بھی وہ مانتے ہیں جو اہل مدینہ نے کیا تھا ۱۲ مرتب

۱۱ امام مالکؒ کی ایک روایت گیارہ رکعات (مع الوتر) کی بھی نقل کی گئی ہے چنانچہ علامہ عینیؒ لکھتے ہیں ”وقیل احدی عشرة رکعة وهو اختیار مالک لنفسه، واختاره ابو بكر العربي۔ عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۱۲۷) باب فضل من قام رمضان۔ صاحب تحفۃ الاحوذی“ نے بھی اسی قول کو ترجیح دینے کی کوشش فرمائی ہے دیکھئے (ج ۲ ص ۷۳، ۷۴) لیکن محدث شہیر مولانا حبیب الرحمن اعظمی نے ”رکعات تراویح“ (ص ۸۳ تا ۸۸) میں اس کا مفصل مدلل اور مسکت جواب دیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ امام مالکؒ کی طرف اس قول کی نسبت درست نہیں۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۳ احقر کو تلاش جستجو کے باوجود کہیں یہ تصریح نہ مل سکی کہ علامہ ابن تیمیہ صرف آٹھ رکعات تراویح کے قائل ہیں البتہ ”الفتاویٰ الکبریٰ“ (ج ۴ ص ۴۲۷، باب صلوۃ التطوع۔ طبع دارالکتب الحدیثیہ، مصر) میں یہ عبارت ملی والترکوا ان صلاہا کمذہب ابی حنیفہ والشافعی واحمد عشرین رکعة او کمذہب مالک ستاد ثلاثین او ثلاث عشرة او احدى عشرة فقد احسن۔

اور ”الفتاویٰ الکبریٰ“ لابن تیمیہ (ج ۱ ص ۱۷۶، مسئلہ (رقم ۱۳۸) فمیں یسلی التراویح بعد المغرب) میں لکھا ہے ”قد جاء مہتر حافی السنن انہ لما صلی بہم قام رمضان بعد العشاء وكان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قیامہ لیل (ج ۱ ص ۱۷۶)“

ہو و ترہ، یصلی باللیل فی رمضان وغیر رمضان اِحدى عشرة رکعة أو ثلاث عشرة رکعة لکن کان یصلیہا طویلاً، فلما کان ذلک یشتق علی الناس قام بہم ابی بن کعب فی زمن عمر بن الخطاب عشرين رکعة یوتر بعدہا ویخف فیہا القیام فکان تضعیف معدود عوضاً عن طول القیام ۱۰ھ

اور علامہ ابن تیمیہؒ ایک جگہ اپنے فتاویٰ میں لکھتے ہیں: قد ثبت ان ابی بن کعب کان یقوم بالناس عشرين رکعة فی قیام رمضان، ویوتر بثلاث، فرأى کثیر من العلماء ان ذلک ہوا السنة، لانه أقامہ من المهاجرین الأنصار ولم یشکروہ منکر، واستحب آخرون: تسعة وثلاثین رکعة، بناء علی أنه عمل أهل المدينة القديم، وقال طائفہ: قد ثبت فی الصحیح عن عائشہؓ: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن یزید فی رمضان ولا غیرہ علی ثلاث عشرة رکعة واضطرب قوم فی ہذا الأصل، لما ظنوه من معارضة الحدیث الصحیح لما ثبت من سنة الخلفاء الراشدين وعمل المسلمین. والقوا ان ذلک جمیعہ حسن مجموع فتاویٰ ابن تیمیہؒ (ج ۲ ص ۱۱۲ و ۱۱۳، نزاع العلماء فی مقدار قیام رمضان الطبعۃ الاولی من مطابع الریاض)

ایک اور جگہ اس مسئلہ پر تفصیلی بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

نفس قیام رمضان لم یوقت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فیہ عدداً معیناً، بل کان ہو صلی اللہ علیہ وسلم لا یزید فی رمضان ولا غیرہ علی ثلاث عشرة رکعة، لکن کان یطیل الركعات، فلما جمہم عمر علی ابی بن کعب کان یصلی بہم عشرين رکعة ثم یوتر بثلاث، وكان یخف القراءة بقدر ما زاد من الركعات لأن ذلک أخف علی المأمومین من تطویل الركعة الواحدة، ثم کان طائفہ من السلف یقومون بأربعین رکعة ویوترون بثلاث وآخرون قاموا بست وثلاثین وادتروا بثلاث، وبذا کله سائغ فکیف ما قام فی رمضان من ہذہ الوجوہ فقد احسن۔

والأفضل یختلف باختلاف أحوال المسلمین، فإن کان فہم احتمال تطویل القیام، فالقیام بعشر رکعات وثلاث بعدہا کما کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی لنفسہ فی رمضان وغیرہ ہواً أفضل، وإن کانوا لا یحتملونه فالقیام بعشرين ہواً أفضل وهو الذی یعمل بہ اکثر المسلمین، فإنه وسط بین العشرین والأربعین وإن قام بأربعین وغیرہا جاز ذلک ولا یکرہ شیء من ذلک، وقد نص علی ذلک غیر واحد من الأئمة كأحمد وغیرہ۔ مجموع فتاویٰ ابن تیمیہؒ (ج ۲ ص ۲۴۲)

باب صفة الصلاة، قیام رمضان وصفہ و عدد رکعاتہ۔

علامہ ابن تیمیہؒ کی ان عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک تراویح کی چالیس، یا چھتیس، یا بیس رکعات یا دس، یا آٹھ رکعتیں پڑھنا سب ہی طریقے جائز ہیں، نیز یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ اتنی بات حافظ ابن تیمیہؒ کے نزدیک بھی مسلم ہے کہ بیس رکعات تراویح پڑھنے پر اکثر مسلمانوں کا تعامل ہے۔ پھر جہاں تک مذکورہ طریقوں میں سے کسی ایک کا

غیر مقلدین اس سلسلہ میں جمہور امت سے اختلاف کر کے آٹھ رکعات تراویح کے قائل ہیں ان حضرات

کسی ایک طریقہ کے افضل ہونے کا تعلق ہے اس بارے میں ان کا مسلک یہ ہے ”الافضل یختلف باختلاف
أحوال المسلمین“ یعنی اگر مسئلوں کو طاقت ہو کہ جس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رمضان غیر رمضان میں
رات کی نمازیں پڑھتے تھے اسی طرح لمبے لمبے قیام کر سکیں تب تو افضل یہی ہے کہ دس رکعتیں تراویح کی اور
تین رکعتیں وتر کی پڑھی جائیں (واضح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا قیام اتنا طویل ہوتا تھا کہ کبھی ایک
تہائی رات کبھی آدھی رات گزر جاتی تھی بلکہ بعض اوقات سحری کا وقت بھی ختم ہونے کو آجاتا تھا کما فی حدیث
الباب، نیز مسند احمد کی ایک روایت میں حضرت ابو ذرؓ رمضان کی ایک رات میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے
ساتھ نماز پڑھنے کا واقعہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں ”ثم قام راہب صلی اللہ علیہ وسلم یصلی وقت معنی جعلت
أضرب برأسی الجدران من طول صلاة الہ“ مجمع الزوائد ج ۳ ص ۱۷۲۔ باب قیام رمضان اور اگر اس کی طاقت
نہ ہو تو پھر پیش پڑھنا ہی افضل ہے، جیسا کہ حافظ ابن تیمیہؒ کی مذکورہ عبارت ”وإن كانوا لا یحتملونه فالقیام بعشرین
هو الأفضل وهو الذی یعمل بہ اکثر المسلمین، فإنه وسط بین العشرین والأربعین“ سے معلوم ہوتا ہے۔

محدث شہیر مولانا حبیب الرحمن اعظمیؒ ”رکعات تراویح“ (ص ۹۲) میں لکھتے ہیں:

”ظاہر ہے کہ آج موافق یا مخالف کس میں اتنے لمبے قیام کی ہمت اور اس کا حوصلہ ہے؟ لہذا ابن تیمیہؒ
کی تحقیق میں بھی آج پیش پڑھنا ہی افضل ہے۔“ از رشید اشرف سیفی

حاشیہ صفحہ ۶۵۴

لہ ان کے مسلک اور دلائل کیلئے دیکھئے ”تحفۃ الاحوذی“ (ج ۲ ص ۷۲ تا ص ۷۶) ۱۲ مرتب

توضیح ہے کہ اس مسئلہ میں شیخ ابن ہمامؒ نے بھی جمہور امت سے اختلاف کرتے ہوئے تفرّد اختیار کیا ہے اور
آٹھ رکعات تراویح کو مسنون قرار دیا ہے، اگرچہ پیش رکعات تراویح کو بھی ”سنة الخلفاء الراشدین“ مانا
ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں ”فتحصل من ہذا کہ ان قیام رمضان سنة احدى عشرة رکعة بالوتر فی جماعة، فعلمہ صلی اللہ
علیہ وسلم ثم ترکہ لعذر افاد انہ لولا خشية ذلک لو اظہرت بکم ولا شک فی تحقق الأمن ذلک بوفاته صلی اللہ علیہ وسلم فیکون
سنة، وکونہا عشرین سنة الخلفاء الراشدین، وقولہ صلی اللہ علیہ وسلم: ”علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین“
نذیر الی سنتہم، ولا یستلزم کون ذلک سنة، اذ سنتہم بواجبہ منقذہ من العذر وتبقریر عدم ذلک العذر انما استفدنا
انہ کان یواظب علی ما وقع منه وهو ما ذکرنا، فتكون العشرون مستحبة وذلک القدر منها هو السنة کالاربعة والعشرون
مستحبة ورکعتان منها ہی السنة“ فتح القدیر (ج ۱ ص ۳۳۴) فصل فی قیام شہر رمضان۔
علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اعلا السنن (ج ۴ ص ۶۸ تا ص ۷۲، باب التراویح) میں صاب فتح القدیر

کی جانب سے تراویح کے بارے میں مسلکِ جمہور پر طرح طرح کے اعتراضات کئے جاتے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ حضرت ابو ذرؓ کی حدیثِ باب سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف تین دن تراویح پڑھی، اس سے تراویح کا استحباب تو معلوم ہوتا ہے لیکن اس کا سنتِ مؤکدہ ہونا ثابت نہیں ہوتا، پھر اس کو سنتِ مؤکدہ کیوں کہا جاتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ تراویح کی سنتِ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے ثابت ہے ”ان الله تبارك وتعالى فرض صيام رمضان عليكم وسنت لكم قيامه“ نیز حضرت ابو ذرؓ کی حدیثِ باب سے یہ تو معلوم ہوتا ہے کہ جماعتِ تراویح پر شریعت میں مداومت نہیں کی گئی لیکن اس سے انفرادی طور پر تراویح پڑھنے کی نفی نہیں ہوتی بلکہ دوسری احادیث سے یہ ثابت ہے کہ آپ انفرادی طور پر عام دنوں کے مقابلہ میں ان ایام میں نمازوں کی کثرت فرماتے تھے جس سے ظاہر یہی ہوتا ہے کہ وہ نماز تراویح تھی جو آپ منقرضا ادا فرماتے تھے۔ نیز صحابہ کرامؓ نے جس اہتمام اور مداومت کے ساتھ تراویح پر عمل کیا وہ بھی تراویح کے سنتِ مؤکدہ ہونے کی دلیل ہے اس لئے کہ سنتِ مؤکدہ میں خلفاءِ راشدین کی سنت بھی شامل ہے جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ”عليكم بسنتي وسنة“

۱۔ قال: صمنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يعزل بنا حتى بقي سبع من الشهر، فقام بنا حتى ذهب ثلث الليل ثم لم يقم بنا في السادسة وقام بنا في الخامسة حتى ذهب شطر الليل فقلنا: يا رسول الله! لو فلتنا بقية ليلتنا هذه؟ فقال: إنه من قام مع الإمام حتى ينصرف كتب له قيام ليلة، ثم لم يعزل بنا حتى بقي ثلاث من الشهر وصلى بنا في الثالثة ودعا أهلهم ونساره فقام بنا حتى تخوننا الفلاح، قلت له: وما الفلاح؟ قال: السحر“ ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۰) باب ماجاء في قيام شهر رمضان ۱۲ م

۲۔ سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۰۸) کتاب الصیام، ثواب من قام رمضان وصامه ایماً واحساباً نیز دیکھئے ابن ماجہ (ص ۹۴) باب ماجاء في قيام شهر رمضان ۱۲ مرتب

۳۔ لیالیِ رمضان میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی کثرتِ صلوٰۃ پر دال روایات انشاء اللہ آگے آئیں گی ۱۲ م

۴۔ صحابہ کرامؓ کے اس تعامل پر دال روایات انشاء اللہ دوسرے اعتراض کے جواب کے ذیل میں آجائیں گی ۱۲ م

الخلفاء المہدین الراشدینؑ اس پر دال ہے۔

دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے تراویح کی بیس رکعات ثابت نہیں۔ اس ہ جواب یہ ہے کہ مؤطا امام مالکؒ میں حضرت یزید بن رومانؒ سے مروی ہے فرماتے ہیں ”کأن الناس يقومون في زمان عمر بن الخطاب في رمضان بثلاث وعشرين ركعة“ نیز سنن کبریٰ بیہقی میں حضرت سائب بن یزید رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے فرماتے ہیں ”كانوا يقومون على عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه في شهر رمضان بعشرين

۱۔ سنن ابی داؤد میں اس روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”فإن من بعث منكم بعدى فسيرى اختلافاً كثيراً فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين تمسكوا بها وعصوا عليها بالنواجز“ (ج ۲ ص ۶۳۵، کتاب السنۃ، باب فی لزوم السنۃ) ابوداؤد کے شیخ محی الدین عبد الحمیدؒ کے تصحیح کردہ نسخہ میں ”فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين“ کے الفاظ ہیں (ج ۴ ص ۲۰۱ رقم ۴۶۰۷)، سنن ترمذی میں یہ روایت اس طرح مروی ہے ”فإن من بعث منكم يري اختلافاً كثيراً وإتياءكم ومحدثات الأمور فإنها ضلالة فمن أدرك ذلك منكم فعليه بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عصوا عليها بالنواجز“ (قال الترمذی:) ہذا حدیث حسن صحیح (ج ۲ ص ۱۰۸، ابواب العلم، باب الأخذ بالسنة واجتناب البدعة)، الفاظ کے ذرا ذرا فرق کے ساتھ یہ روایت سنن ابن ماجہ (ص ۵، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين)، اور سنن دارمی (ج ۱ ص ۴۳، باب اتباع السنة رقم ۱۶، رقم الحدیث ۹۷۱) میں بھی مروی ہے ۱۲ مرتب ۲ (ص ۹۸) ماجہ فی قیام رمضان کتاب الصلوٰۃ فی رمضان۔ اس روایت پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ یزید بن رومانؒ نے حضرت عمرؓ کا زمانہ نہیں پایا اس لئے اس کا اسناد منقطع ہو اس کا جواب یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو مرسل مطلقاً مقبول ہو، پھر خاص طور سے مؤطا امام مالکؒ کی تو کوئی بھی مرسل یا منقطع روایت ایسی نہیں جو دوسرے طریقوں سے سنداً متصل نہ ہو، تحقیقی اور مفصل جواب کیلئے دیکھئے ”رکعات تراویح“ (ص ۶۳ تا ۶۸) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۲۰) — علامہ اعظمی نے یہ روایت سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۴۹۶) کے حوالہ نقل کی ہے اور لکھا ہے کہ ”اسی اثر کو امام بیہقیؒ نے دوسرے طریق سے ”معرفة السنن“ میں بھی روایت کیا ہے اور اہل حدیث کے دوسرے دعوے کی بحث میں ہم بتا چکے ہیں کہ دونوں کی اسنادیں صحیح ہیں، پہلے کی اسناد کو امام نوویؒ، امام عراقیؒ اور سیوطیؒ وغیرہ نے صحیح کہا ہے اور دوسرے کی اسناد کو سبکیؒ اور ملا علی قاریؒ نے۔ اور اہل حدیث کے اس اثر پر جو اعتراض ہیں ان سب کا جواب ہم اسی بحث میں دے چکے ہیں“ ”رکعات تراویح“ (ص ۶۳ تا ۶۸) ۱۲ مرتب عفی عنہ

رکعتہ وکانوا یقومون بالمائتین وکانوا یتوکلون علی عصیہم فی عہد عثمان من شدۃ القیام؟ یہ بیش رکعتیں حضرت عمرؓ نے مقرر فرمائی تھیں اس وقت صحابہ کرام کی بہت بڑی تعداد موجود تھی ان میں سے کسی نے بھی حضرت عمرؓ کے اس عمل پر نکیر نہیں فرمائی بلکہ اس پر عمل بھی کیا اور اس کے بعد تمام صحابہؓ و تابعینؓ اسی پر عمل کرتے چلے آئے، یہ اس کی دلیل ہے کہ بیش رکعات پر صحابہ کرامؓ کا اجماع منعقد ہو گیا تھا۔ اگر تنہا صرف اسی دلیل کو لیا جائے تو یہ بالکل کافی ہے

۱۔ جیسا کہ مذکورہ دونوں روایتوں اور عبدالرحمن بن عبدالقاری کی روایت کے مجموعے سے معلوم ہوتا ہے عبدالرحمن بن عبدالقاری کی روایت صحیح بخاری میں اس طرح مروی ہے ”قال: خرجت مع عمر بن الخطاب لیلة فی رمضان إلی المسجد فإذا الناس أوزاع متفرقون یصلی الرجل لنفسه ویصلی الرجل فیصلی بصلاته الربط، فقال عمر: إنی أری لو جمعت هؤلاء علی قاری واحد لکان أمثل، ثم عزم فجمعهم علی ابی بن کعب ثم خرجت معہ لیلة أخرى والناس یصلون بصلوة قاریهم، قال عمر: نعم البدعة ہذہ والتی تنامون عنہا افضل من التی تقومون یرید آخر اللیل وکان الناس یقومون اولہ“ (ج ۱ ص ۲۶۹، باب فضل من قام رمضان) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ علامہ حبیب الرحمن اعظمی لکھتے ہیں: بیش پر عمل قرار پانے (یعنی اجماع) کا ذکر حافظ ابن عبدالبر مالکیؒ نے کیا ہے، ”مصابیح“ سیوطیؒ و ”ہدایۃ السائل“ نواب (صدیق حسن خان) صاحب ص ۱۳۸ اور امام نوویؒ شافعی نے لکھا ہے ”ثم استقر الامر علی عشرين فإنه المتوارث“ (یعنی پھر بیش پر عمل قرار پا گیا، اس لئے کہ وہی سلف سے خلف تک برابر چلا آ رہا ہے) اور ابن قدامہ حنبلیؒ نے ”معنی“ میں لکھا ہے ”وہذا کالاجماع“ اور ابن حجر مکی شافعیؒ نے لکھا ہے ”ولکن أجمعت الصحابة علی أن التراويح عشرون رکعة“ (”مرقاۃ“)۔ اور اتنا تو حافظ ابن تیمیہؒ کو بھی مسلم ہے کہ ”وہو الذی یعمل بہ اکثر المسلمین“ اھ دیکھئے ”رکعات تراویح“ (ص ۹) بلکہ ابن تیمیہؒ تو یہ بھی لکھتے ہیں ”قد ثبت أن أبی بن کعب کان یقوم بالناس عشرين رکعة فی قیام رمضان و یوتر بثلاث، فرأی کثیر من العلماء ان ذلک ہو السنۃ لآنہ أقامہ بنی المہاجرین والانصار ولم ینکروہ منکر“ مجموع فتاویٰ ابن تیمیہؒ (۲۳ ص ۱۱۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ”فعلیکم بسنتی وسنة الخلفاء المهديين الراشدين“ (جس کا حوالہ پیچھے گزر چکا ہے) حضرت عمرؓ کے عمل کے قابل تقلید ہونے کی دلیل ہے نیز حضرت حذیفہؓ سے مروی ہے ”قال: قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم: اقتدوا بالذین من بعدی ابی بکر وعمر“ حضرت حذیفہؓ ہی سے ایک روایت میں اس طرح مروی ہے ”قال کنا جلوساً عند النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: إنی لا أدری ما یبقائی فیکم،“

کیونکہ اگر بیش رکعات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہ ہوتیں تو حضرت عمرؓ سے زیادہ بدعات کا دشمن کون ہو سکتا تھا ؟ اور اگر بالفرض ان سے کوئی غلطی ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پر جان دینے والے صحابہ کرامؓ اس کو کیسے گوارا کر سکتے تھے ؟ یقیناً ان حضرات کے پاس نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی قول یا فعل موجود تھا خواہ وہ ہم تک صحیح سند کے ساتھ نہ پہنچ سکا ہو، اس کی تائید حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی مرفوع روایت سے ہوتی ہے جو حافظ ابن حجرؒ نے "المطالب العالیۃ" میں مصنف ابن ابی شیبہ اور مسند عبد بن حمید کے حوالے سے نقل کی ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی فی رمضان عشرين رکعة والوتر ۷" یہ حدیث اگرچہ سنداً ضعیف ہے لیکن مؤید بالاجماع والتعامل ہونے کی بنا پر اس میں قوت آجاتی ہے۔

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ صحیح بخاریؒ کی ایک حدیث اس کے معارض ہے جس میں حضرت عائشہؓ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں بیان فرماتی ہیں : "ما کان یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدى عشرة رکعة" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) فاقدوا بالذین من بعدی و أشار الی ابی بکر وعمر "سنن ترمذی (ج ۲ ص ۲۲۹) ابواب المناقب ، مناقب ابی بکر الصدیق ، باب بلا ترجمۃ ۱۲ مرتب

==== حاشیہ صفحہ ۵۳۴ =====

۱۔ جیسا کہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں "سألت أبا حنیفۃ عن التراويح وما فعلہ عمر رضی اللہ عنہ ؟ فقال : "التراويح سنة مؤكدة ولم یخزمہ عمر من تلقاء نفسه ولم یکن فیہ مبتدعاً ولم یأمر بہ إلا عن أصل لہ ۷ وعہد من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "کما فی مراقی العسلح (ص ۸۱ ، فصل فی صلوة التراويح) نقلاً عن الاختیار ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۱ ص ۱۴۶) ، رقم الحدیث ۵۳۴ ، باب قیام رمضان ۱۲ مرتب
۳۔ وقال البوصیری : مدارہ علی ابراہیم بن عثمان بن ابی شیبہ ، وهو ضعیف کذا فی تعلیق المطالب العالیۃ " (ج ۱ ص ۱۴۶) مذکورہ حدیث سے متعلق کلام اور بحث کیلئے دیکھئے "رکعات تراویح" (ص ۵ تا ۶) ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۲۶۹) باب فصل من قام رمضان ۱۲

رمضان میں بھی وتر کے علاوہ آٹھ رکعتوں سے زیادہ تراویح نہیں پڑھتے تھے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث تراویح کے بارے میں نہیں بلکہ تہجد کے بارے میں ہے۔ اس کے جواب میں غیر مقلدین یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ نماز تراویح اور نماز تہجد دونوں ایک ہی چیز ہیں اور یہ ثابت نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رمضان میں دو قسم کی نمازیں الگ الگ پڑھتے ہوں۔ لیکن غیر مقلدین کا یہ دعویٰ بالکل غلط ہے، اس لئے کہ تراویح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں بھی اور حضرت عمرؓ کے عہد میں بھی ہمیشہ اول شب میں

۱۔ محدث شہیر مولانا حبیب الرحمن اعظمی لکھتے ہیں :

”مگر یہ اعتراض سراسر غفلت اور ذہول پر مبنی ہے، اس لئے کہ اوپر بہت تفصیل سے بتایا جا چکا ہے کہ موافق یا مخالف کسی کے نزدیک بھی صحیحین کی یہ حدیث اپنے ظاہر پر نہیں ہے، نہ اس میں دوامی عادت کا بیان ہے کیونکہ خود حضرت عائشہؓ نے یہاں تو یہ فرمایا کہ آپ رمضان وغیرہ رمضان میں گیارہ سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے اور دوسرے موقع پر صراحت فرمایا کہ فجر کی رکعتوں کو چھوڑ کر تیرہ رکعتیں پڑھتے تھے تو کسی نے اس بیان کو پہلے بیان کے مخالف کہہ کر رد نہیں کیا بلکہ یہ قرار دیا کہ یہ دونوں بیان صحیح ہیں اور ان کا تعلق مختلف اوقات سے ہے، حافظ ابن حجرؒ کا قول نقل کر چکا ہوں ”والصواب ان کل شیء ذکرته من ذلک محمول علی اوقات متعددة وأحوال مختلفة“ (فتح الباری ص ۱۳۴) اور ”باجی“ شارح مؤطا کا قول سیوطیؒ نے ”تنویر الحوالک ص ۱۴۲ جلد ۱ میں نقل کیا ہے کہ حدیث عائشہؓ ”ما کان یزید“ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دائمی نہیں بلکہ اکثری عادت کا بیان ہے، اور تیرہ والی میں اس زیادتی کا ذکر ہے جو بعض اوقات میں ہوئی ہے، فرماتے ہیں ”فإن الحدیث الأول اخبار عن صلاته المعتادة الغالبة، والثانی اخبار عن زیادة وقعت فی بعض الاوقات“ پس جب حدیث صحیحین میں ہمیشہ کی عادت نہیں بتائی گئی ہے بلکہ اکثر اوقات کی، تو جس طرح یہ کہنا کہ اکثر اوقات کے علاوہ کسی کسی وقت آپ نے تیرہ رکعتیں پڑھی ہیں، حدیث صحیحین کے خلاف نہیں ہے، اسی طرح یہ بیان کرنا کہ کسی وقت آپ نے بیس بھی پڑھی ہیں حدیث صحیحین کے خلاف نہیں ہو سکتا، معلوم ہوتا ہے کہ اعتراض کرنے والوں نے تدقیق نظر سے کام لئے بغیر سرسری طور پر حدیث صحیحین کے ظاہر لفظ کو دیکھا ہے اور اعتراض کر دیا ہے۔

رکعات تراویح (ص ۶۲) مرتب علی عنہ

پڑھی گئی ہے جبکہ تہجد کی نماز آخر شب میں پڑھی جاتی تھی، چنانچہ حضرت ابوذرؓ کی حدیث باب میں تیسویں، پچیسویں اور ستائیسویں شب میں جو تراویح کی جماعت کا ذکر ہے ان تینوں راتوں میں اول شب میں تراویح پڑھی گئی اور ستائیسویں شب کا جو واقعہ بیان کیا گیا ہے کہ ”فقام بنا حتی تخوفنا الفلاح“ یہ اس وجہ سے نہیں کہ تراویح آخر شب میں پڑھی گئی تھی بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اس روز آپ نے تراویح کو طویل فرما دیا تھا، نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تہجد کی

لہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں اول شب میں تراویح پڑھی جانے کا ثبوت خود آگے متن میں آ رہا ہے جبکہ حضرت عمر فاروقؓ کے زمانے میں تراویح کے اول شب میں پڑھے جانے کا علم عبدالرحمن بن عبد القاری کی روایت سے ہوتا ہے جس میں وہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے جب عجماءؓ تراویح کو دیکھا جس کی امامت حضرت ابی بن کعبؓ کر رہے تھے (اور یہ جماعت خود حضرت عمرؓ کی مقرر کرائی ہوئی تھی) تو فرمایا ”نعمت البدعة هذه“ اور پھر فرمایا ”والتي تنامون عنها افضل من التي تقومون“ راوی فرماتے ہیں ”یرید آخر الليل وكان الناس يقومون اوله“ بخاری (ج ۱ ص ۲۶۹) باب فضل من قام رمضان۔ یعنی صلوٰۃ تہجد جو آخر شب میں ہوتی ہے اس نماز سے افضل ہے جو تم اس وقت پڑھ رہے ہو یعنی تراویح، چونکہ ان میں سے اکثر لوگ تراویح پڑھ کے تہجد کو نہیں اٹھتے تھے اس لئے حضرت عمرؓ کا مقصود ان کو تہجد پڑھنے کی رغبت دلانا تھا کہ افضل کو ترک نہ کرنا چاہئے، لہذا اول وقت میں تراویح اور آخر وقت میں تہجد ادا کرے ورنہ اس تراویح کو ہی اخیر وقت میں پڑھے تاکہ تراویح کے ساتھ تہجد کی بھی فضیلت حاصل ہو جائے۔ اس واقعہ سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ تہجد اور تراویح دونوں ایک ہی چیز نہیں بلکہ دونوں الگ الگ مستقل نمازیں ہیں کذا فی ”الرأی النجیح“ (ص ۹ و ۱۰) بزیادة من المرتب۔ ۱۲۔

لہ قال شیخ النوری: التراویح كانت فی المسجد والجماعة واول الليل، بخلاف التہجد فكان فی آخر الليل فی البيت من غیر جماعة۔ (افادہ شیخ (الانور) — کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۲۲۲) نیز اسوٰۃ فرماتے ہیں ”قال: سألت عائشةؓ کیف کان صلوٰۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم باللیل؟ قالت: کان ینام اوله ویقوم آخره فیصلی ثم یرجع الی منراشہ“ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۵۴) باب من نام اول الليل وأحیی آخره ۱۲ مرتب۔

کبھی باقاعدہ جماعت نہیں فرمائی اور حضرت ابو ذرؓ کی حدیث میں تراویح کیلئے باقاعدہ جماعت ثابت ہے، لہذا تہجد اور تراویح کو ایک قرار دینا بالکل غلط ہے اور حضرت عائشہؓ کے ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ رمضان ہو یا غیر رمضان آپ تہجد کی ہمیشہ آٹھ رکعتیں پڑھتے تھے، اس سے تراویح کی بیش رکعتیں پڑھنے کی نفی نہیں ہوتی بلکہ حضرت عائشہؓ کی دوسری روایات اس کی تائید کرتی ہیں مثلاً ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یجتہد فی رمضان مالا یجتہد فی غیرہ“ اگر رمضان اور غیر رمضان میں بالکل کوئی منسرق نہیں تھا تو اس حدیث

۱۔ اور عموماً تہجد تنہا ادا فرمائی اور کبھی آپ کے ساتھ ایک دو افراد شریک تہجد ہو گئے۔ جیسا کہ ”بتیوت ابن عباس فی بیت خالتہ میمونة“ کے واقعہ سے بھی پتہ چلتا ہے، دیکھئے مؤطا امام مالک (ص ۱۰۲ و ۱۰۳) صلوٰۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الوتر، نیز مسند احمد میں حضرت ابو ذرؓ سے مروی ہے ”قال: قلت لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: انی اريد ان آیت معک اللیلة فاصلي بصلاتک، قال: لا تستطيع، فقام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یغتسل فستر بثوب وانا محول عنه فاعتسل ثم فعلت مثل ذلک، ثم قام یسلي وقمت معه حتی جعلت اضرب برأسی الجدران من طول صلاتہ ثم اتاه بلال للعقلاۃ، قال: أفعلت؟ قال: نعم، قال: انک یابلال! لتؤذن اذا کان الصبح ساطعاً فی السماء وليس ذاک الصبح انما الصبح هکذا معترضاً ثم دعا بسجورہ ففسح۔“ (قال البیهقی، رواہ احمد وفيہ رشدين بن سعد وفيہ کلام کثیر وقد وثق) ”مجمع الزوائد“ (ج ۳ ص ۱۷۲) باقیام رمضان تہجد ۲۔ نیز ثعلبہ بن ابی مالک قرظیؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں ”خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذات لیلة فی رمضان، فرأی ناساً فی ناحیة المسجد یصلون، فقال: ما یصنع هؤلاء؟ قال قائل: یا رسول اللہ! هؤلاء ناس لیس معهم القرآن وأبی بن کعب یقرأ وہم معہ یصلون بصلاتہ قال: قد أحسنوا وأصابوا ولم یکرہ ذلک لہم“ (قال النبیوی: رواہ البیہقی فی المعرفة واسنادہ حیدر ولہ شاهدون حسن عند أبی داؤد من حدیث أبی ہریرۃ۔ آثار السنن (ص ۲۰۰ و ۲۰۱) باب فی جماعۃ التراویح ۱۲ مرتب

۳۔ احقر کو ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت نہ مل سکی البتہ صحیح مسلم وغیرہ میں یہ روایت حضرت عائشہؓ سے اس طرح مروی ہے ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یجتہد فی العشر الاواخر مالا یجتہد فی غیرہ“ (ج ۱ ص ۳۷۲، باب الاجتہاد فی العشر الاواخر من شہر رمضان)۔ لیکن اس روایت سے ہمارا مدعا صحیح طور پر ثابت نہیں ہو سکتا، البتہ بیہقی کی ایک روایت سے ہمارا استدلال ہو سکتا ہے ”عن عائشہ قالت: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا دخل شہر رمضان شد مزہرہ ثم لم یأت فراشہ حتی ینسلخ“ دیکھئے ”الدر المنثور فی التفسیر بالماثور“ (ج ۱ ص ۱۸۵) تحت قولہ ”شہر رمضان“

کا کیا مطلب ہوگا؟

نیز ایک دوسری روایت میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا دخل العشر احيى الليل وايقظ أهله وحجداً وشكاً المأثر“ جب حضرت عائشہؓ کی روایت کے مطابق رمضان وغیر رمضان تمام شہور کی صلوٰۃ لیل برابر تھی رمضان میں شدت اجتہاد اور بالخصوص عشرہ اخیرہ میں نہ سونے کے کیا معنی ہیں؟

۱۔ لامحالہ حضرت عائشہؓ کی روایت ”ماکان یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدى عشرة رکعة“ (بخاری - ج ۱ ص ۲۶۹) کا مطلب یہی ہے کہ رمضان اور غیر رمضان میں آپ کی صلوٰۃ تہجد میں کوئی فرق نہ آتا تھا، البتہ دوسرے ایام کے مقابلہ میں رمضان میں آپ عبادت کا زیادہ اہتمام اور کوشش فرماتے تھے جس کی صورت یہی ہوتی تھی کہ آپ تراویح بھی مستقلاً ادا فرماتے تھے اور تہجد بھی، حتیٰ کہ بعض اوقات پوری پوری رات گزر جاتی تھی ۱۲۔
۲۔ اللفظ لمسلم (ج ۱ ص ۳۷۲) باب الاجتہاد فی العشر الاواخر - وانظر البخاری (ج ۱ ص ۲۷۱) باب العمل فی العشر الاواخر من رمضان ۱۲ م

۳۔ جبکہ ایک روایت میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: ”لم یقم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ یتہا الی السباح“ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۹۰) باب فی صلوٰۃ اللیل - نیز دیکھئے سنن دارمی (ج ۱ ص ۲۸۵) باب صفۃ صلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - رقم ۱۶۵، رقم الحدیث ۱۴۸۳۔

لامحالہ حضرت عائشہؓ کی یہ تحدید صلوٰۃ تہجد کے بارے میں ہے، ورنہ صلوٰۃ تراویح میں صبح تک نماز پڑھنا حضرت ابوذرؓ کی روایت باب سے ثابت ہو چکا ہے، اس سے بھی صلوٰۃ التراویح اور صلوٰۃ التہجد کی تفریق معلوم ہو جاتی ہے، نیز حضرت عائشہؓ کی مذکور فی المتن روایت ”اذا دخل العشر احيى الليل الخ“ بھی دونوں نمازوں کی مغایرت پر دال ہو، اس لئے کہ ”احیا لیل“ جیسی ہوگا جبکہ پوری رات جاگا جائے اور یہ جاگنا لامحالہ تراویح کیلئے ہوگا، اس لئے کہ تہجد کے بارے میں حضرت عائشہؓ فرمائی چکی ہیں ”لم یقم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ یتہا الی السباح“ بہر حال تہجد و تراویح میں مغایرت بلاشبہ ثابت ہو، لیکن اس مغایرت کے باوجود یہ ممکن ہو کہ ان میں سے ایک نماز دوسری کے قائم مقام ہو جائے، مثلاً اگر تہجد کے وقت میں تراویح پڑھی جائے تو اس کے ضمن میں صلوٰۃ التہجد بھی پڑھی جائے گی، جس طرح دوسرے نوافل ہیں کہ اگر چاشت کے وقت میں صلوٰۃ کسوف پڑھی جائے تو وہ قائم مقام صلوٰۃ ضحیٰ بھی ہو جائیگی، اسی طرح اگر خسوف قمر کی نماز تہجد کے وقت پڑھی جائے تو اس کے ضمن میں صلوٰۃ تہجد بھی ادا ہو جائے گی جیسا کہ حضرت ابوذرؓ کی حدیث باب میں تیسری دفعہ کے واقعہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پوری رات صلوٰۃ تراویح کی

۱۲۔ علامہ ابن کثیرؒ نے بھی یہی تفسیر فرمائی ہے۔

اس کے جواب میں بعض غیر مقلدین مذکورہ روایات کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ اس سے تطویل قیام مراد ہے نہ کہ تکثیر رکعات۔

لیکن اول تو یہ بعید ہے کہ ساری رات میں آپ کل آٹھ رکعتیں ہی پڑھتے ہوں، دوسرے مؤطا امام مالک میں حضرت عائشہؓ کی ایک روایت میں ”کثرت صلواتہ“ کے الفاظ بھی آئے ہیں جو اس توجیہ کی تردید کرتے ہیں، اس لئے کہ یہ تکثیر تہجد میں تو ہو ہی نہیں سکتی کیونکہ اس کے بارے میں حضرت عائشہؓ فرما چکی ہیں کہ رمضان وغیر رمضان میں تہجد کی رکعات میں اضافہ نہیں ہوتا تھا، لامحالہ یہ تکثیر تراویح کے ذریعہ تھی۔

ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ سے جس طرح بیس رکعات تراویح مروی ہیں اسی طرح گیارہ، تیسرے اور اکیس رکعتیں بھی ثابت ہیں۔

۱۔ مؤطا امام مالک یا کسی دوسری کتاب حدیث میں ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت نہ مل سکی، البتہ علامہ سیوطیؒ نے بیہقی اور اصہبانی کے حوالہ سے حضرت عائشہؓ کی ایک روایت ان الفاظ کے ساتھ نقل کی ہے ”قالت: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا دخل شہر رمضان تغیر لونه وکثرت صلاته وابتہل بالدعاء واشفق منه“ — الدر المنثور (ج ۱ ص ۱۸۵) تحت قوله تعالى ”شہر رمضان الذی اتمم فیہ ۱۲ مرتبہ عفی عنہ

۲۔ چنانچہ مؤطا امام مالک میں ”مالک عن محمد بن یوسف عن السائب بن یزید“ کے طریق سے مروی ہے ”انہ قال: امر عمر بن الخطاب ابی بن کعب وتمیم الداری ان یقوموا للناس باحدی عشرة رکعة قال: وکان القاری یقرئ بالمئین حتی کنا نعتمد علی العصی من طول القيام وما کنا ننصرف الا فی فروع الفجر“ (ص ۹۸، باب ما جاز فی قیام رمضان) اس اثر سے متعلق تفصیلی کلام کیلئے دیکھیے ”رکعات تراویح“ للشیخ الاعظمی (ص ۷، تاس ۱۰) ۱۲ مرتبہ

۳۔ قال النیموی: واخرج محمد بن نصر المروزی فی ”قیام اللیل“ من طریق محمد بن اسحاق حدیثی محمد بن یوسف عن جده السائب بن یزید قال: کنا نصلی فی زمن عمر رضی اللہ عنہ فی رمضان ثلاث عشرة رکعة ”التعلیق الحسن علی آثار الحسن (ص ۲۰۳) باب التراویح بثمان رکعات ۱۲ مرتبہ

۴۔ عبد الرزاق عن داود بن قیس وغیرہ عن محمد بن یوسف عن السائب بن یزید ان عمر جمع الناس فی رمضان علی ابی بن کعب، علی تمیم الداری علی احدى وعشرين رکعة، یقرون بالمئین ویصرفون عند فروع الفجر“ مصنف عبد الرزاق (ج ۴ ص ۲۶۰ و ۲۶۱) باب قیام رمضان ۱۲ مرتبہ عفی عنہ

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ابتداء کا واقعہ ہے جبکہ صحابہ کرامؓ کے مشورے سے بیس رکعات پر عمل کا استقرار اور اجماع نہیں ہوا تھا، جس کی دلیل یہ ہے کہ جب سے بیس رکعات شروع ہوئیں اس کے بعد سے تمام صحابہؓ و تابعینؓ کا تعامل اسی پر جاری ہو گیا اور ائمہ اربعہؒ بھی اسی پر متفق ہو گئے۔ لہذا استقرار امر سے پہلے کی روایات سے استدلال کرنا اصول کے خلاف ہے۔
واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم و علمہ اتم و احکم۔

هذا آخر ما أردنا إيراده من شرح أبواب الصوم وعليه ينتهي
الجزء الثاني من "درس الترمذی" مجموع اُمالی الشیخ
المحدث الفقیہ العلامة محمد تقی العثماني - معنا الله بطول

- ۱۔ تفصیل پیچھے بیان کی جا چکی ہے، نیز دیکھئے "رکعات تراویح" (ص ۱ تا ص ۶) ۱۲ م
- ۲۔ یہ اس مسئلہ پر جمہور ائمہ کے مسلک کا خلاصہ ہے، تفصیل کیلئے درج ذیل کتب ملاحظہ فرمائیں :-
① الرائی النجیح فی عدد رکعات التراویح (اردو) للشیخ العلام رشید احمد الکنگواہی رحمہ اللہ۔ طبع مجتبائی (دہلی)
- یہ رسالہ "فتاویٰ رشیدیہ" (ص ۳۰۴ تا ص ۳۲۳) کا جزء نمبر بھی شائع ہو چکا ہے۔
- ② مصابیح التراویح (فارسی) لمحۃ الاسلام محمد قاسم النانوتوی رحمہ اللہ۔ طبع دارالعلوم دیوبند۔
- ③ رکعات تراویح (اردو) للمحدث الشہیر حبیب الرحمن الأعظمی۔ طبع معارف پریس اعظم گڑھ۔
- ④ تحقیق التراویح (اردو) للشیخ المقرئ رعایت اللہ (حفظہ اللہ) طبع دارالعلوم کراچی ۱۴۱۱ھ
- ⑤ تصحیح حدیث صلاۃ التراویح عشرين رکعة والرد علی الألبانی فی تضعیفہ (عربی) للشیخ اسماعیل بن محمد الأنصاری۔ طبع مکتبہ رشیدیہ ساہیوال پاکستان
- ⑥ رسالہ تراویح (فارسی) یہ رسالہ مشہور اہل حدیث عالم مولانا غلام رسول صاحب گوجرانوالہ کا تالیف کردہ ہے جس میں انہوں نے غیر مقلد عالم مفتی محمد حسین بٹالوی کے اس فتویٰ کا علمی اور تحقیقی رد کیا ہے کہ بیس تراویح کا کوئی ثبوت نہیں، یہ رسالہ مولانا سرفراز خان صاحب صدر مظہر کے ترجمہ "ینایع" کے ساتھ گوجرانوالہ شائع ہو چکا ہے۔

اعلام السنن (ج ۲ ص ۵۷ تا ۶۱، باب التراویح) میں بھی تراویح سے متعلق محققانہ بحث کی گئی ہے
۱۲ رشید اشرف سیفی عفا اللہ عنہ

بقائه وأسبغ عليه من نعمائه — فالحمد لله رب العالمين — و
 الصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله
 وصحبه أجمعين صلاة وسلاماً دائمين بدار أم السموات والأرضين
 ضبطه ورتبه وراجع نصوصه وعلق عليه
 رشيد أشرف السبني
 وفقه الله لخدمة السنة المطهرة

وكان الفراغ ليلة الخميس التاسع والعشرين من جمادى الثانية
 سنة ثلاث وأربعمائة بعد الألف — سنة — من الهجرة النبوية على
 صاحبها ألف صلاة وتحية

وبليه — أن شاء الله تعالى — الجزء الثالث ، أوله أبواب الحج
 وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين



بائیں سے دائیں

حضرت مولانا رحمت اللہ صاحب بحیرانوی

کی شہرہ آفاق کتاب "اظہار الحق" عربی، ترکی، انگریزی، فرانسیسی اور گجراتی زبانوں کے بعد پہلی بار اردو زبان میں
ترجمہ کیا۔ مولانا اکبر علی صاحب شرح و تحقیق :- مولانا محمد تقی عثمانی صاحب

شروع میں مدیر البلاغ کے تسلیم سے دو سو سے زائد صفحات کا تحقیقی مقدمہ جس میں
عیسائی مذہب کا مکمل تعارف اور اس کے تحریف شدہ مذہب ہونے پر مہرکتہ الآرا
بحثیں شامل ہیں۔

برصغیر کے تمام ممتاز علماء اہل فکر اور صحافیوں نے اس کتاب کو شاندار
الفاظ میں خراج تحسین پیش کیا۔

کتاب تین جلدوں میں مکمل ہوئی ہے۔ ہر جلد کی علیحدہ قیمت کا مل سیٹ ۱/-

مکتبہ دارالعلوم، کراچی

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے ”الدِّينُ النَّصِيحَةُ“ جس کی تشریح اس کتاب میں تفسیر کے ساتھ موجود ہے

رَحْمَةُ الْمُعْلَمِينَ

مؤلفہ:

حضرت مولانا عبد الرحمن صاحب اعظم گڑھی

اس کتاب کے متعلق حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا:

”گو یہ کہنے کی بات تو نہیں مگر سادگی سے کہتا ہوں کہ:-

بالکل ”خانقاہ امدادیہ“ کا چربہ مؤلف جزاء اللہ نے اتار دیا۔“

کتاب چار ابواب پر مشتمل ہے:

۱۔ مدرسین و معلمین کے لئے — نصائح تعداد ۴۰

۲۔ طلباء و متعلمین کے لئے — نصائح تعداد ۷۰

۳۔ خط و کتابت کرنے والوں کے لئے — نصائح تعداد ۴۰

۴۔ عام مسلمانوں کے لئے — نصائح تعداد ۲۰۰

بچوں، کم تعلیم یافتہ لوگوں اور علماء حضرات کے لئے یکساں مفید آسان زبان اور سادہ طرز تحریر۔

زندگی کو اسلامی اخلاق و عادات کے سانچے میں ڈھالنے میں بہترین رہنما کتاب ہے۔

آفسٹ طباعت صفحات ۱۶۸ قیمت ۰۰ / روپے

ناشر: مکتبہ دارالعلوم کراچی

سیرت منصور حلاج

حکیم الامت
حضرت مولانا
اشرف علی تھانوی
قدس الشریف المسیز

مسئلہ وحدت الوجود اور وحدت الشہود ابن منصور کی کرامات
اور تصوف کے بارے میں ان کے نظریات اور تاریخی روایات پر
تنقیدی و تحقیقی نظر سے سیر حاصل تبصرہ اور اس ضمن
میں بہت سے دیگر مباحث پر غور و فکر
کے بعد یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ حسین
ابن منصور انا الحق کبار اہل الشریعہ سے تھے
ان پر تمام اتہامات والزامات غلط اور بے بنیاد تھے۔

آئینہ کی مدد سے
۱۸۲۲ء سن ۲۵ صفحہ



مکتب دارالعلوم کراچی ۳

دارالعلوم کے شعبہ تصنیف کی تازہ ترین علمی پیشکش

مفتی اعظم پاکستان کی گرانقدر عربی تصنیف کا اردو ترجمہ
جو پہلی بار شائع ہو رہا ہے۔

اسلام اور موسیقی

مفتی اعظم حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب

مولانا محمد عبد المعز صاحب

رفیق شعبہ تصنیف دارالعلوم کراچی

تالیف

ترجمہ

شرح و تحقیق

قرآن و سنت کی روشنی

میں رقص و سرود اور

موسیقی کا حکم۔

موضوع سے متعلق سو سے زیادہ

احادیث و روایات کا تذکرہ اور

ایک ایک پر تحقیقی اور اسنادی بحث۔

صحابہ و تابعین اور ائمہ و صوفیاء کے مستند اقوال۔

کتاب کے شروع میں فاضل مستحکم کے قلم سے ایک مبسوط مقدمہ جس میں تفصیلات سے متعلق اسلام کے

معتدل موقف اور موسیقی کے عقلی و روحانی اور سماجی پہلوؤں پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔



آخر میں مستحکم ہی کے قلم سے ایک مفصل حکمہ جس میں موسیقی کے بارے میں
راج الوقت شبہات کا ازالہ کیا گیا ہے۔ اپنے موضوع پر اردو میں پہلی
سیر حاصل کتاب۔

آفسٹ کی دلاؤ نیز

کتابت و طباعت -

ریگزن جلد

قیمت: - / روپے